FULTON J. SHEEN
Doctor en Filosofía, doctor en Teología, doctor en Derecho
Obispo auxiliar de Nueva York
Director Nacional de las Obras Misionales y de la Propagación de la Fe

RELIGIÓN SIN DIOS

EDITORIAL PLANETA
BARCELONA

Título original:
RELIGION WITHOUT GOD

Traducción del inglés por el
M. I. Sr. Lic. don RAFAEL CALDENTEY PROHENS, Deán de Ibiza

Primera edición: Abril de 1956
Segunda edición: Septiembre de 1958

DEPÓSITO LEGAL. B. 14.017. — 1958

Imprenta Pulcra. - San Luis, 72

NIHIL OBSTAT
El Censor,
Serafín Alemany Vendrell, C. O.

Barcelona, 13 de marzo de 1956

IMPRÍMASE
† GREGORIO, *Arzobispo-Obispo de Barcelona*

Por mandato de Su Excia. Rvma.,
ALEJANDRO PECH, Pbro.,
Canciller-Secretario

PRÓLOGO

No es que la Religión en nuestros días esté en evolución, como muchos suponen, sino que es objeto de una verdadera revolución. La evolución supone crecimiento desde su nacimiento u origen; la revolución rompe con la causa o principio: la evolución tiene antecedentes, pero la revolución no reconoce antepasados. Cuando decimos que la religión está en estado de revolución, no queremos decir únicamente que haya un estado de ruptura con el pasado, sino que, además, hay un desprecio evidente de todo lo mejor que ha habido en la cultura y en la tradición que heredamos.

Hasta nuestra última generación, la religión era tenida como una actitud del hombre en relación con el Ser Supremo fuente de todas las perfecciones: pero hoy la religión es tenida por una especie de fraternidad del hombre con el Universo o, mejor dicho, no es sino «la fe en la conservación de los valores humanos». La palabra «Dios» es empleada todavía por ciertos pensadores, pero se la vacía de todo su contenido y queda desleída y difusa de manera que pueda acomodarse a significar cualquier idea por volátil que sea, o cualquier clase de fantasía sin consistencia. Se ha destronado a Dios, los cielos han sido abandonados y el hombre ha sido colocado en lugar de Dios, cumpliéndose de este modo la dia-

bólica promesa de que llegaría un día en que vendría a ser «semejante a Dios».

Los problemas que antes se concentraban en Dios se resuelven ahora teniendo en cuenta al hombre, y los que antes se referían al hombre, ahora son amalgamados con el universo entero. El teísmo se reduce al humanismo, y la psicología a la cosmología, y por lo mismo ya no existe la distinción que se hacía entre el hombre y la materia. Dios queda humanizado, y el hombre naturalizado. La ciencia física, y no «la flor que florece sobre el muro que se derrumba», viene a decirnos lo que es Dios y lo que es el hombre.

Los hombres ya no miran su pasado, suspirando por aquella pretérita Edad de Oro; ya no tienen recuerdo de aquel Edén, donde el hombre trataba con Dios, en las apacibles horas del fresco atardecer. La Edad de Oro se sitúa ahora en lo futuro; pero no es precisamente aquella en que el hombre hallaría de nuevo, al pie del árbol del pecado, los dones que allí perdió una vez, gracias a un Dios-Hombre que con sus brazos extendidos sobre otro árbol (el de la Cruz) se ofrece a él como señal de salvación; sino, más bien, un futuro en el cual, debido a un impulso cósmico en evolución, el hombre no solamente se figura ser Dios, sino que realmente empezará a serlo. Y el hombre elevado a este estado que llaman sobrenatural, no necesita redentor: así como tampoco en el estado natural necesita de Dios. Como resultado de esta filosofía de autosuficiencia se da el estrambótico fenómeno propio de nuestros tiempos, de una religión sin Dios y un cristianismo sin Jesucristo.

En estos nuevos términos se plantea actualmente el problema de la religión, lo que resulta realmente inquietante para la mentalidad moderna. Nunca hasta ahora un mundo sin religión mostró tan marcado interés por la religión. Ella

es el objeto de las conversaciones de todos, puesto que, aunque todos admitimos que sólo los científicos puedan hablar de ciencia, y que sólo a los geógrafos sea permitido enseñar geografía, no obstante, cualquiera se atreve a hablar de religión. La prensa está rebosando de materias religiosas, y los profesores de Universidad están hablando de religión, aunque en algunos casos mejor podría decirse que están hablando contra la religión. Pero, sea como sea, la verdad es que nunca hasta ahora se habló tanto de ella; así como también lo es que nunca como ahora fue más desconocida ni menos practicada. La religión de hoy es puramente especulativa, no se lleva a la práctica, pues se la relaciona más bien con la Razón Pura que con la Razón Práctica. Al parecer, todo se encamina a proporcionar un remedio consolador a las conciencias desorientadas. El hombre vive primero y después adapta las doctrinas a su manera de vivir; los malos consejos son lisonjeramente sugeridos a los que viven mal, y así, por extraña consecuencia, su religión, a manera del ave fénix, resucita de entre las cenizas de su irreligión.

Por eso este nuevo y revolucionario cambio en las cosas de la religión ha hecho perder importancia a los conceptos tradicionales de la misma, según el gusto del mundo actual, siempre en confuso movimiento. Las palabras «Dios» y «Religión» están en uso todavía, pero significan cosas diferentes. Es más fácil a un francés entender a un inglés, que a un creyente en el verdadero Dios entender qué cosa sea, por ejemplo, el Dios del Profesor Alexander, «que en el sentido estricto de la palabra no es un Creador, sino una criatura». La escuela antigua partía de la idea de Dios, y deducía la religión, mientras que la nueva empieza por la religión y saca de ella la idea de Dios. Las dos escuelas hablan lenguaje diferente y se apoyan y dan vueltas sobre distintos polos del pensamien-

to. La empresa del filósofo moderno de la religión, cuya razón le conduce a creer en Dios, Alfa y Omega de todas las cosas, no consiste en establecer tesis contradictorias, que no tengan denominador común ni múltiplo común con aquellas de sus contemporáneos de carne y hueso como él. Más bien habrá de intentar analizar los supuestos de sus contemporáneos, según la manera moderna de concebirlos, para juzgar cuáles de ellos sean razonables y cuáles sin fundamento. Pues son las cosas que se dan por ciertas las que deben ser juzgadas en su firmeza, porque pudiera muy bien suceder que ciertos supuestos filosóficos no fueran sino afirmaciones gratuitas, y sus respectivos sistemas nada más que conceptos líricos puestos en verso libre.

No es otro el fin que nos hemos propuesto en este trabajo, o sea, el estudio paciente y racional de los supuestos que, en materia religiosa, puede haber detrás de las ideas contemporáneas que sometemos a examen. Nuestro método será triple: exposición, historia y crítica. En primer lugar procuramos dar un esbozo sin prejuicios de la posición moderna en su aspecto positivo y negativo de la cuestión, pero sin emitir nuestro juicio; después pasamos a trazar sus orígenes históricos, no tanto a través de los autores, como J. Maritain, a quien debemos agradecimiento, ha hecho admirablemente en su obra Les Trois Reformateurs, *sino más bien tomando como base los principios filosóficos y su evolución; en último término, analizamos los supuestos principios, que son la base de la filosofía de la religión contemporánea, y presentamos de una manera constructiva la base racional de toda religión desde el punto de vista natural.*

Dios, en relación con las tendencias anti-intelectuales de nuestros días, ha sido examinado en nuestra obra anterior Dios y la inteligencia *de la cual este volumen es realmente*

una segunda parte. Con estas dos obras tendremos un estudio completo de la filosofía de la religión desde los respectivos puntos de vista formal y material.

Para terminar debemos dar las gracias al Dr. L. Canon Noel, de la Universidad de Lovaina y al Dr. Gerardo B. Phelan, de la Universidad de Toronto, por sus sabias sugestiones y ayuda valiosa. Debemos también dar las gracias al M. R. Msgr. Eduardo A. Pace, doctor en Filosofía de la Universidad Católica de América, por su ilustrada y amable ayuda, y al Profesor A. J. McMullen, de la Universidad de Harvard, que han repasado el manuscrito y me han sugerido algunas modificaciones para hacerlo más agradable al lector. También damos las gracias a nuestro amigo el Reverendo Enrique J. Gebhard, doctor en Letras, por su valiosa ayuda.

PRIMERA PARTE

Filosofía contemporánea de la Religión

CAPÍTULO PRIMERO

LA RELIGIÓN MODERNA EN SU ASPECTO NEGATIVO

El estudio científico de la religión ha sufrido cambios muy considerables en el transcurso de las últimas cuatro centurias, cambios debido en parte a la manera moderna de enfocar los problemas, y en parte también a la general adopción del método experimental en el estudio. Estos cambios de actitud respecto de los problemas religiosos han sido más notables a medida que se suceden los siglos. El siglo XVI exigía una «iglesia nueva», el siglo XVII exigió un «nuevo Cristo», el XIX un «nuevo Dios» y el XX una «religión nueva». Por otra parte, como consecuencia de estas exigencias, y en nombre del «progreso», «ciencia» y «libertad», la Iglesia pasó a ser una secta; Cristo vino a ser considerado como un profesor de Moral; Dios fue tenido como símbolo de las tendencias ideales en las cosas y la religión fue concebida como una actitud de amistad hacia el universo.

La nueva concepción de la religión es completamente diferente de la antigua: tiene como herencia propia una serie de negaciones y promete una rica esperanza de glorificación del hombre y no de Dios. Todo esto ha contribuido e inter-

venido en la formación de una nueva idea de religión: nuevas fórmulas científicas, que insistentemente se desea introducir en la Teología; una creciente impaciencia por desprenderse de lo tradicional y dogmático; una constante exigencia por un sistema que aplauda la nueva manera de vida, y, finalmente, el deseo de reducir todas las cosas a una simple categoría. El profesor H. W. Carr declara que la ciencia es la causa que más ha influido en la formación de ese falso concepto. «Es el progreso de la ciencia», escribe, «lo que ha exigido de la filosofía que revisara nuevamente el concepto de Dios. El gran problema con que nos enfrentamos hoy es reformar la noción de Dios, que los filósofos matemáticos del siglo XVII nos han legado, para ponerla de acuerdo con los nuevos conceptos de la ciencia biológica» [1].

¿Y qué es esta nueva idea de religión? Es, en resumen, una religión sin Dios, o sea, sin el Dios concebido tradicionalmente. La religión, de acuerdo con los filósofos y los teólogos del siglo XX, no tiene por objeto a Dios, sino al hombre. «Primero es el hombre y no Dios», dice uno de los vulgarizadores de la nueva idea; «es como si Dios solamente, y no el hombre, pudiera parecer objeto de sugestiones o de prueba. Sobre todo, es Dios el que es revelado por el hombre, y no el hombre por Dios. Nuestra revelación es desde la tierra al cielo, desde el suelo a Dios, y no viceversa, como se creía antiguamente» [2]. «La interpretación científica de los fenómenos naturales», dice otro autor, «ha hecho que sea más remoto el interés en Dios; la existencia de Dios, más problemática, y la misma idea de Dios, no necesaria. Las matemáticas y la física han hecho de cada día más difícil hallar lugar para Dios en nuestras coordinaciones y construcciones del universo; y la necesidad de poner una primera causa o de concebir un ordenador (que parecía obvio, *prima facie*, a

las generaciones precientíficas), no existe para nosotros» [3]. La palabra «Dios» puede todavía retenerse en esta idea nueva de la religión, pero se toma en un sentido completamente nuevo; hasta puede llegar a ser de naturaleza tan imprecisa que pueda identificarse con cualquier complejo psíquico hacia un ideal. E incluso, para los que la ignoran, por ejemplo, la «nueva religión será un resultado de los deseos, esperanzas y aspiraciones de estos tiempos nuestros y de un futuro próximo» [4].

Cuando hablamos de la idea «moderna» o «contemporánea» de religión, no queremos decir «moderna» en el estricto sentido cronológico de un determinado período de tiempo. Más bien queremos significar un «espíritu», que es peculiar y propio de las maneras contemporáneas del pensamiento y tan diferente del antiguo y distinto de él que puede ser llamado nuevo o «moderno». La nueva actitud hacia la religión es diferente, no sólo en grado sino también en forma, de todo cuanto pueda ser llamado tradicional u ortodoxo. Es cierto, no obstante, que hay muchas nociones de religión que no se acomodan a esta nueva concepción que vamos exponiendo; pero estas nociones y sistemas son modernos en el sentido de que son expuestos en nuestros días, mas no en el de que representen el «espíritu progresivo y libertador» de los filósofos y teólogos contemporáneos.

Esta nueva idea de religión es la que vamos a estudiar en este libro [5]; y vamos a dar especial importancia a este punto porque, en realidad de verdad, no puede haber cuestión más importante ni más fundamental que ésta de las relaciones entre Dios y el hombre. Se ha dicho que el hombre es «inevitablemente religioso», y que, así como nada humano era extraño para Terencio, así nada religioso debe serlo para el hombre.

Es cosa razonable para los protagonistas de esta nueva doctrina que sean ellos mismos los que presenten su propio pensamiento. Por ello nos proponemos dividir este trabajo en tres secciones. En la primera, expondremos la nueva idea de religión, sinceramente y sin criticarla ; la segunda, la dedicaremos a desarrollar sus orígenes históricos ; y en la tercera la examinaremos críticamente a la luz de la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Toda ciencia tiene un doble objeto : el objeto material, que es la cosa que estudia ; por ejemplo, la materia en la Física ; y un objeto formal, que es la manera particular o el punto de vista desde el cual se estudia ; por ejemplo, en la Física la materia misma, pero refiriéndose a su movimiento. Un estudio bien orientado de la religión tendrá que tener en cuenta estos dos objetos. Y no sólo esto, sino que tendrá que considerar también las más antiguas y tradicionales ideas referentes a la misma, ya que todo movimiento filosófico o teológico es una reacción o un adelanto con referencia a lo que le precedió. Lo que significa que la idea moderna de religión tendrá que ser considerada bajo dos aspectos, negativo y positivo ; el negativo tendrá que ser la crítica de las ideas antiguas que pretende suplantar, y el positivo será la exposición de los nuevos principios que desea establecer.

A pesar de que exponemos a continuación una síntesis sumaria de la idea contemporánea de religión, la que exponemos aquí al principio de nuestro tratado, realmente «in ordine inventionis» no aparecerá sino al final del mismo. Esta síntesis ha sido extractada de los autores contemporáneos y, por lo mismo, no es una invención nuestra. No es, pues, un plan de arquitecto de algo que todavía ha de realizarse ; sino más bien un esbozo de un artista, pero de una realidad ya

existente; en suma, una recapacitación más bien que una inspiración.

Idea moderna de la religión

OBJETO MATERIAL	OBJETO FORMAL
Negativo: Dios no existe (tal como tradicionalmente se ha entendido hasta ahora).	*Negativo:* Antiintelectual.
Positivo: Valores.	*Positivo:* Experiencia religiosa.

Este libro se referirá únicamente al objeto material de la religión, pues su aspecto formal ha sido ya tratado en mi libro *Dios y la inteligencia* [6].

El objeto material de la religión moderna considerado negativamente

Dios como Ser Supremo y Perfecto no es el objeto necesario de la religión. Este enunciado representa la parte negativa de la idea moderna de religión y su reacción frente a la noción tradicional de la misma. Esto no quiere decir que la palabra Dios no se use por nuestros contemporáneos. De hecho se usa, y precisamente muchas veces. Pero no se toma para expresar el pensamiento tradicional del Ser supremo. Dios puede significar lo que sea desde una «armonización de ocasiones temporales» hasta lo que se llama «una libídine proyectada». No es que ahora pretendamos asegurar la superioridad lógica de la idea tradicional sobre la contemporánea; no hacemos sino declarar un hecho, o sea, Dios, como tradicionalmente ha sido entendido, ya no es aceptado como objeto de la religión. Pero ¿cuál es el concepto tradicional de Dios? ¿Es realmente el concepto de un ser supremo y per-

fectísimo, Alfa y Omega de todas las cosas? Alfa porque sin Él no puede haber nada que progrese o pueda evolucionar; Omega, porque sin Él nunca habría razón para tal evolución. Perfectísimo, como decimos, porque lo es con la plenitud del ser, con sus trascendentales propiedades de Unidad, Verdad y Bondad; pero no estático, porque es la Vida misma; no dinámico, porque es perfectísimo; no evolucionante, porque es la Razón e inteligibilidad de la evolución. Puesto que Él «es» y todas las cosas fuera de Él «no son», sino que «tienen ser»; por lo tanto, depende de Él todo lo que no es Él, y esta dependencia es el fundamento de toda religión.

Las razones aducidas por nuestros contemporáneos contra el concepto tradicional de Dios pueden ser reducidas a tres: filosóficas, psicológicas y sociológicas.

Las negaciones filosóficas del objeto tradicional de la religión

Aunque William James ya no ejerce una influencia personal en el mundo de la filosofía, no obstante no deja de ser verdad que sus obras continúan llevando a término la tarea que él dejó incompleta. El pragmatismo como método puede ser que esté muerto, pero el pragmatismo como espíritu está vivo y palpitante. El profesor Julio S. Bixler, del Colegio Smith, en su excelente obra «La religión en la filosofía de William James» al hablar del pragmatismo, escribe: «Volverá a tener devotos en las generaciones venideras por causa de su fe creadora... Y las creencias de James, que tienden a la realización individualmente creativa, encontrarán alcance por sus propias fuerzas y una aplicación de sus ideales sin semejante en la historia» [7]. De entre los numerosos materiales filosóficos que él nos dejó, no hay sino una pequeña parte

de ellos, pero muy importante, que nos interese, esto es, su idea de la religión. Las influencias que le llevaron a su teoría de la religión son varias y complicadas. La influencia ejercida por su padre y su formación empírica en Filosofía y Medicina lo prepararon para reflexionar empíricamente sobre los problemas físicos. El antiintelectualismo de Bergson (cuya obra «Evolución creadora» al ser publicada fue considerada por James como uno de los acontecimientos más importantes de entonces, porque «dejaba el intelectualismo completamente muerto»), el pluralismo de Renouvier, el utilitarismo de Mill, la reacción de Oxford hacia los absolutistas; todo esto fue lo que contribuyó a hacer de él el autor de una religión que pudiera muy bien ser llamada la religión del utilitarismo romántico [8].

¿Creyó James en el Ser supremo y perfecto como objeto de la religión? La respuesta no puede ser sino negativa. La mejor definición de la religión que él nos dejó se halla en su obra «Variaciones de la experiencia religiosa», donde dice «la religión, por lo mismo, como yo ahora os pido arbitrariamente que la toméis, significará para nosotros los sentimientos, actos y experiencias de un hombre individuo en su soledad, a la medida que él las tenga, para ponerse en relación con cualquier cosa que él considere lo divino» [9].

Naturalmente que la significación de la palabra «divino» ha de ser la clave para interpretar su definición y por lo mismo debemos seguir adelante para lo que él quiere significar. Nunca llega a ser diáfano en la definición de este concepto. «La palabra divino», escribe más adelante en la misma obra, «como la empleamos aquí, significará para nosotros no solamente lo primario envolvente y real... Lo divino significará para nosotros una realidad solamente primaria tal como los sentimientos individuales obligan a admitirla de una manera

solemne y con gravedad y no con irrisión o con desprecio»[10].

Lo divino puede significar no una cualidad singular, sino un grupo de cualidades, de las que siendo defensores alternativamente diferentes hombres, todos puedan, no obstante, encontrar en ellas el objeto de sus esfuerzos dignos de mérito. «Así el Dios de las batallas puede ser apto para ser Dios para una clase de personas y el Dios de la paz del cielo y de la patria, para otras»[11].

Este poder, que está más allá de nuestro alcance y del que proceden experiencias útiles, no es preciso que sea infinito. «Todo lo que los hechos reclaman es que el poder sea no sólo otro, sino más amplio que la conciencia de nuestro yo. Y sería algo más amplio sólo con que lo fuera suficientemente para apoyarnos en él para un paso más adelante. No necesita ser infinito; sólo es preciso que sea solitario»[12].

En estas citas queda claramente demostrado que Dios precisa ser solamente un poder consciente como nosotros mismos, pero ciertamente no precisa ser perfecto. En este punto James es lógico con su pluralismo y deja a salvo la posibilidad del politeísmo, en el sentido de la unión de estos «yo» semejantes a Dios. Pero en orden a hacer más inteligible el objeto de la religión, tal como lo entendió James, es bueno preguntar si el Absoluto tiene algo que ver con la religión y, además, si la noción escolástica de Dios entra en ello. El Absoluto debe ser descartado en principio. No tiene valores religiosos, siendo útil únicamente para proporcionarnos un «descanso moral»[13].

James escandalizó a sus oyentes en Oxford diciéndoles: «Dejemos que el Absoluto entierre al Absoluto». Aunque no llegó a creer que todos los hegelianos fueran escrupulosos y pedantes, no obstante dijo que de alguna manera estaba con-

vencido de que «todos los pedantes debían llegar a ser hegelianos si llevaban a término su desarrollo» [14].

Pero si el Absoluto no ha de servir ya como objeto de la religión, ¿por qué no ha de servir a Dios tal como es concebido por los escolásticos? James no hubiera admitido esta alternativa. Primeramente, porque James enseña que la existencia de Dios no puede ser demostrada, y, aunque parezca extraño realmente, no da otra prueba sino el argumento de autoridad: «todos» los idealistas desde Kant han estado de acuerdo en rechazar o al menos no considerar las pruebas, lo que demuestra que ellas no son suficientemente sólidas para servir como fundamento de la religión... La causalidad es demasiado oscura como principio para llevar el peso de toda la estructura de la Teología» [15].

En segundo lugar, los atributos de Dios, tal como los conciben los escolásticos, son demasiado áridos y nada significan para esta vida; ellos son solamente «evasiones y emparejamientos de inútiles adjetivos del diccionario, apartados de la moral, fuera de las necesidades humanas; algo así como si hubieran sido producidos con la misma palabra «Dios» por una de esas máquinas lógicas de madera y latón que ingeniosamente han querido algunos presentar como sustitutivo de un hombre de carne y hueso» [16].

¿Cuál podrá ser, pues, el objeto de la religión y cuál habrá de ser la significación de la palabra «divino»? En su última obra, James se declara en favor de un Dios finito. «Yo estoy convencido de que únicamente un Dios finito es digno del nombre de tal» [17].

«Y Él es finito no sólo en poder o en conocimiento, sino en ambas cosas» [18].

Y todavía más: como consecuencia lógica de su pragmatismo, James tendría que haber admitido que cualquier Dios

que pueda satisfacernos tendría que ser el objeto de nuestra religión, y si nosotros no ponemos a Dios alguno en nuestra religión, entonces, para nosotros, no existiría. «Si la hipótesis de Dios va bien y se acomoda en el más amplio sentido de la palabra, entonces es verdadera» [19].

Y si Él existe, ha de ser considerado, más bien que como soberano, como cotrabajador nuestro. «Él actúa en un ambiente externo y tiene límites y enemigos» [20].

Nosotros le podemos ayudar «para ser más efectivamente fiel a sus propios cometidos» [21].

«Dios mismo, para decirlo de una vez, puede sacar fuerza vital y crecerse en su verdadero ser contando con nuestra fidelidad» [22].

Aunque todavía no sea esto suficiente, desde nuestro punto de vista, para juzgar definitivamente qué clase de Dios admitía James, nos basta para saber que para él en la religión no existía un ser supremo y perfecto. El concepto de Dios como tradicionalmente se entiende, no es el Dios-concepto de William James, para quien Dios más bien era «un conjunto de ideales» que «un ser realmente existente» [23].

Un Dios que sea solamente «la tendencia ideal en las cosas» [24] es un Dios en estado de descomposición filosófica. Lo que sí parece verdaderamente claro en muchos filósofos actuales es la sugestión de que la religión lleva al hombre a una creciente prominencia. De la noción de un Dios finito, a quien nosotros ayudamos en sus cometidos, a una «tendencia ideal en las cosas» hacia la noción de Dios, al que nosotros no sólo ayudamos en su cometido, sino que le ayudamos a ser, hay solamente un paso. Huxley describía la religión de Comte como un «catolicismo sin cristianismo» y M. Barthelot continúa la misma figura al decir que la «reli-

gión de William James es un protestantismo sin cristianismo» [25].

Hasta cierto punto podría ser descrita exactamente como una religión sin Dios, pues para él Dios no significa sino lo que cada individuo toma para sí como divino. Hay realmente una distancia muy grande entre éstas y las nociones tradicionales, al mismo tiempo que es una atrevida posición y expresión de lo que ya estaba implícito en la filosofía de Mill. En los sucesores de James, *estas nociones toman un sentido físico o matemático,* pero todavía queda la aseidad del individuo a la vista del ser perfecto y supremo a quien consideran los pensadores de muchas y diferentes escuelas como principio y fundamento de toda religión.

La religión según el profesor Alexander

Este distinguido profesor de la Universidad de Manchester ha dado al mundo de nuestros días una noción de la religión completamente distinta de la de muchos de sus contemporáneos, aunque algo tenga de común con ellos : esto es, su desprecio del Ser Supremo y Perfecto como objeto de la religión.

Su noción de religión puede ser entendida únicamente en relación con toda su filosofía del espacio-tiempo. La materia prima de la que todo nuestro universo y la fuente (matriz) de donde nacen todas las cosas es espacio-temporal. Esto quiere decir que el universo es esencialmente un universo de movimiento y de continua redistribución de momentos de tiempo entre puntos de espacio.

Las características del universo del espacio-tiempo es una constante diversificación en complejos cada vez más vastos, una tendencia que constituye un esfuerzo *(nisus)* hacia la di-

vinidad, puesto que la divinidad es el punto más alto de la evolución. En este complejo de espacio-tiempo que lo abarca todo, el universo se demuestra, en sus afloraciones en el tiempo, en sucesivos grados o planos de existencia finita, cada uno de ellos con su propia característica de cualidades empíricas. A un extremo de la escala está el no diversificado espacio-tiempo; en el otro extremo están los valores en progresión. Entre las tres principales cualidades, la más alta que conocemos actualmente es la inteligencia o la conciencia. La divinidad es siempre la cualidad empírica próxima más alta para la evolución presente. (Y esto es verdadero a través de todos los planos de la existencia.) Por lo mismo, cuando el «mundo en crecimiento» no era sino configuraciones empíricas del espacio-tiempo, la divinidad, que por definición es la cualidad próxima para la evolución del presente, era la materia. Cuando el mundo en crecimiento llegó al plano de la materia, entonces la divinidad estaba en el plano de la vida. Cuando el mundo evolucionó hacia la vida, entonces la divinidad subió a la inteligencia. Ahora estamos nosotros en la época de la inteligencia, y la divinidad está en un plano más alto que nosotros, siempre marchando en vanguardia respecto a nosotros, que la seguimos con gran esfuerzo. Cuando nosotros lleguemos al plano donde está ahora la deidad, este plano será el de los ángeles, y la Divinidad entonces se levantará un poco más sobre nosotros. La Divinidad, de esta manera, es «una cualidad variable, y así como el mundo va desarrollándose en el tiempo, la divinidad cambia con él» [26]. En resumen: «Dios, poseedor actual de la divinidad, no existe, sino que es un ideal que tiende hacia la divinidad, que existe... Y si a Dios lo tomamos como existente actual, no es sino el mundo infinito, con su esfuerzo hacia la divinidad» [27].

¿Qué será, pues, la religión de acuerdo con estas nocio-

nes? La religión es la comunión con esta cualidad futura de divinidad. Es «el sentimiento de unión a todo el universo en su proceso hacia la cualidad de la divinidad» [28]. Pero aquí cabe preguntar: ¿cómo será que esta cualidad futura de divinidad nos interese y sea el objeto de la religión? El profesor Alexander reconoce la dificultad y procura responder a ella diciendo que todo cuanto actúa sobre nosotros todo lo alumbra la divinidad, o sea, el mundo actual. Este mundo actual incluye la divinidad en germen, así como el momento actual es la semilla del futuro, y el futuro es previsible en la medida que nosotros podemos proyectarlo en términos espacio-temporales. Así como los profetas pueden ver lo futuro, así también, dice él, «nosotros podemos suponer que en la experiencia religiosa la cualidad vagamente futura de la divinidad se percibe, no en su cualidad, porque esto no puede ser conocido, sino como si recibiéramos por la experiencia del mundo en conjunto una luz o premoción especial, que no puede alcanzarse como mero objeto del sentido o del pensamiento» [29].

Ya no hacen falta más detalles para convencernos de que el centro de la religión, tal como la entiende este filósofo, no es el Dios de Leibnitz ni el de Santo Tomás, sino un concepto completamente nuevo derivado de una ciencia nueva y de una física nueva. La diferencia no está solamente en que su noción de Dios sea la de persecución o aspiración a la divinidad, mientras que la noción tradicional es que la divinidad no puede ser alcanzada ni poseída; además, hay la diferencia de nuestra relación con Dios. Aquí es precisamente donde el profesor Alexander diferencia su noción de la religión de todas las nociones que pueden ser clasificadas como tradicionales. Dios, de acuerdo con su teoría, es sustentado y ayudado por nosotros. «Nosotros también ayudamos», escribe él, «a

mantener y sostener la naturaleza de Dios, y no somos ya únicamente sus sujetos... Dios mismo está mezclado en nuestros actos y en sus resultados ; o, como he dicho antes, no solamente somos nosotros los que nos interesamos por Él, sino que nosotros también le interesamos» [30], pues Él es, *en el más estricto sentido, no un creador, sino una criatura* [31]. Por lo mismo, si nosotros no somos criaturas de Dios sino creadores de Dios, en virtud de esta nueva relación, la Religión habrá de tener un sentido completamente diferente. La Religión no será algo que «nos manda hacer nuestro deber con la conciencia de que así cumplimos los mandamientos de Dios», sino que, por el contrario, «la Religión hace nuestro deber con la conciencia de ayudar a crear su divinidad». En este caso se establece que «la Divinidad depende en su ser de preexistentes finitos, con sus cualidades empíricas, que son su creación» [32]. Así, pues, la religión vendrá a ser una cooperación con Dios en vez de ser un servicio de Dios. Será algo sorprendente, algo en que el hombre toma parte y por lo mismo el hombre, en vez de ser únicamente un juguete dependiente siempre del ser perfecto, tendrá la sublime vocación del deber de contribuir a la divinidad de Dios con su vida y sus acciones. Tal idea de la Religión hace, como el profesor Alexander cree, «nuestra posición humana más seria, al mismo tiempo que la hace libre de la humillante sujeción al arbitrio de la providencia» [33].

El profesor Alexander no deja duda alguna en la mente de sus lectores de que tiene poca simpatía por la idea teísta del mundo tal como comúnmente es conocida. Su enunciado de que la religión significa una «conciencia de ayudar a Dios a crear su divinidad» no es tan importante para nosotros, de momento, como su desprecio de un Dios que posee la divinidad en su plenitud, y cuya divinidad no es distinta de su ca-

lidad de Primer Principio. A pesar de las frases laudatorias y reverenciales para el Dios de Agustín y Tomás de Aquino y para la doctrina de que ellos son los más nobles representantes, no podrá deslumbrar al lector menos avisado, que se dará cuenta en seguida de que el Profesor Alexander nada tiene que ver con Dios si no es un Dios que evoluciona. Sea cual fuere la religión que de hecho quiera expresar, por su aspecto negativo, no puede figurar en el teísmo de la *philosophia perennis*.

La religión según el profesor A. N. Whitehead

Hay sobrados motivos para tener especiales respetos con las obras del profesor Whitehead, cuyo pensamiento en el campo de las Matemáticas, de la Física y de la Filosofía natural se ha caracterizado por su originalidad y profunda agudeza. Alentado este distinguido sabio por sus adelantos en el campo de la ciencia, se ha extendido al campo de la Teología con su obra «Religión en evolución», la cual, a pesar de su difícil terminología y su estilo áspero, ha llegado a tener varias ediciones. De él se ha dicho que es «uno de los peores escritores de Filosofía de nuestro tiempo, aunque podría haber sido uno de los mejores». No sería hacer justicia al profesor Whitehead si nos conformásemos con relatar su teoría de la Religión y omitiésemos su filosofía del universo en que ella se funda. Lo mismo que Spencer, Comte, James, él ha inaugurado una nueva manera de ver referente a la Religión, que está basada no en la Biología, en la Sociología o en la Psicología, sino en la Física y en las Matemáticas.

La filosofía del Universo

El pensamiento filosófico contemporáneo se va divorciando de la tradición cartesiana que predominó durante los tres últimos siglos. Los filósofos ya no dudan de las soluciones de sus inmediatos predecesores ni atienden al balanceo del péndulo especulativo de un extremo a otro de las posiciones opuestas, sino que rehúsan la principal fuente de toda tradición y ponen a prueba los fundamentos del edificio filosófico. Ya no se pregunta hoy: ¿cuál solución es la verdadera: la empírica o la trascendental?, sino más bien: ¿es realmente este problema, que enfocamos para resolverlo, un verdadero problema?

El desafío contra toda la tradición que ha lanzado el pensamiento moderno, no ha sido formulado por ningún otro con más atrevimiento que por el profesor Alfredo N. Whitehead, en su obra «La ciencia y el mundo moderno» [34]. Aunque son las doctrinas de Descartes las atacadas, no podemos menos de sorprendernos al ver que sigue el mismo sistema que Descartes. En ambos hay las mismas protestas y las mismas reformas. Descartes protestaba contra la Física de su tiempo, tan antigua como la de Telesio con sus dos principios de calor y frío. El profesor Whitehead protesta igualmente contra la Física de Newton, de la materia y de la masa en el espacio y el tiempo, que ha servido a la humanidad durante dos siglos. Descartes repudiaba el escolasticismo decadente, que él había aprendido en Fleche, con la convicción de que estaba en conflicto con la nueva ciencia de su tiempo. Ahora el profesor Whitehead desprecia la filosofía dualista de la materia y el pensamiento como substancia, con la convicción de que está en contradicción con la nueva físi-

ca. Ambos deseaban reformar la filosofía a la luz de las ciencias matemáticas y físicas; Descartes acabó desarrollando con ideas claras la filosofía matemática y el profesor Whitehead deriva hacia la filosofía matemática de la relatividad.

Éstas son las principales líneas de semejanza, que reproducimos aunque no sean esenciales para el problema que tratamos. Lo más importante es que el resultado del presente engendro filosófico será probablemente dar a luz un pensamiento nuevo, distinto y separado del que en nuestros días se llama pensamiento moderno. «El hombre puede ser provinciano en el tiempo así como lo es en el espacio», escribe el profesor Whitehead. Nosotros podemos preguntarnos si la mentalidad científica del mundo moderno en el inmediato pasado no es realmente un buen ejemplo de esta «limitación provinciana» [35]. Suplica a los filósofos que examinen su conciencia y apela a ella con las mismas palabras de Cromwell: «Mis correligionarios, por las entrañas de Jesucristo, os pido que reflexionéis que podéis estar equivocados».

La filosofía moderna, continúa arguyendo, ha construido sobre una ciencia falsa, la del siglo XVII, y el abandono de esta ciencia implica necesariamente abandonar la filosofía y aún la religión que fundaron sobre ella. Los así llamados sólidos fundamentos de la ciencia, sobre los que el último siglo construyó su anti-religión, puede ser en definitiva nada más que una débil torre de papel. «Los fundamentos sólidos de la física han sido hechos pedazos; por primera vez la Fisiología reconoce que no es sino un útil amasijo de conocimientos distintos del mismo montón de ruinas. Los antiguos fundamentos del pensamiento científico empiezan a ser ininteligibles. Tiempo, espacio, material, materia, éter, electricidad, mecanismo, organismo, configuración, estructura, modelo, función, todo necesita una interpretación nueva» [36].

Es indiscutible que se van sucediendo grandes cambios en la concepción científica del universo. Si estas nuevas nociones son verdaderas o si, por el contrario, resultaran falsas, es cosa que todavía no se ha averiguado; pero el hecho es que chocan evidentemente con la Física antigua. La curvatura del espacio, por ejemplo, cuando se compara con nuestra «antigua» idea de que dos líneas paralelas progresando en la misma dirección nunca se encontrarían, es lo mismo que una clavija cuadrada para un agujero redondo. La nueva teoría del «quantum», en Física, subvierte la noción vulgar de que nunca se llega al límite en la unidad de electricidad. La teoría de la relatividad constituye una verdadera sorpresa para los antiguos científicos, que consideraban las cosas esencialmente en el espacio y accidentalmente en el tiempo, y casi desconcierta a cualquiera que no esté preparado para ello, en sus esfuerzos para entender que el espacio y el tiempo son relativos, no con referencia a la «simple situación» de la materia, sino con relación a la posición y situación del observador. De esta manera también nos escandalizamos al comprobar que muchas de las teorías de Física, Química y Geometría, están a punto de ser convertidas en chatarra como las armas inservibles. El punto, se nos dice, ya no es considerado como lo último en Matemáticas, sino simplemente como un límite de las series de líneas convergentes, que no puede ser apreciado sin estas series. La Física moderna ya no considera el átomo como el último elemento, sino más bien como un centro de influencia electromagnética. La Geometría no se preocupa ya de los cuerpos sólidos por sus dimensiones, sino solamente por sus relaciones con el espacio. Estas relaciones, que en sí nada significan, se entienden únicamente con referencia al lugar que ocupan dentro del sistema, y el sistema es el «continuum» espacio-temporal. Ninguno de los constituyentes úl-

timos puede ser entendido si no es con relación a todo el sistema dentro del cual actúa. Según las palabras del profesor Ralph Barton Perry : «el mundo físico ya no lo conceptuamos hecho de realidades, que están detrás de las apariencias que son conocidas solamente por la interferencia de los fenómenos aparentes, sino como un sistema de estas apariencias, las que ya no son apariencias en el sentido antiguo de la palabra, sino la substancia verdadera y el tejido de la naturaleza» [37].

La nueva escuela nos dice que toda la tradición de la Filosofía moderna ha sido edificada sobre la Física de Newton. Puede ésta haber tenido una cabeza de oro, pero sus pies son de arcilla y la roca de la Física nueva desgajada del monte de Einstein y la relatividad, pronto o tarde, la reducirá a polvo. Ha llegado el tiempo para una Filosofía nueva del universo.

Y es que hay realmente notables diferencias en estas concepciones. La Filosofía antigua era una filosofía de «substancia», de «materia», de «naturaleza». La ciencia antigua, desde el tiempo de los jonios hasta nuestros días, se ha preguntado siempre : «¿ De qué está hecha la naturaleza ? La respuesta ha sido formulada en términos elementales de materia, o materiales, pues el nombre empleado en este caso no tiene importancia, que tiene la propiedad de simple locación en el espacio y en el tiempo ; o, si adoptáis ideas más modernas, en el espacio-tiempo. Lo que yo quiero significar por materia o material es algo que tiene la propiedad de la "simple situación"» [38].

El profesor Whitehead a estas concepciones de la naturaleza las considera como mecánicas o desprovistas de vida. En su lugar, él prefiere hacer avanzar la idea de organismo hacia la Física. El universo no está constituido de piedras, sino

que está hecho de organismos. Las substancias no son las unidades de las cosas, y los acontecimientos no son sus movimientos, sino que los acontecimientos son las unidades de las cosas y lo que se describe como un objeto material es sólo una semejanza de acontecimientos. No existen substancias, sino que solamente hay «acontecimientos». Descartes consideraba tres substancias necesarias para la Filosofía : la materia, la mente y Dios. Hommes retiró la mente y Dios de su esquema de naturaleza, pero conservó la materia ; Berkeley retiró la materia y conservó a Dios y la mente ; los absolutistas pasaron sin la materia y la mente, pero se quedaron con Dios. El profesor Whitehead se desprende de las tres. Las substancias para él pertenecen a la «antigua Física de la simple locación», son anticuadas y culpables de la «falacia de la desplazada concretividad».

Si las substancias no existen, ¿qué será, pues, lo existente? El profesor Whitehead responde : «acontecimientos, momentos, ocasiones temporales» [39]. Lo que nosotros llamamos criaturas, o cosas, o substancias, son real y únicamente «ocasiones temporales». El movimiento o el acontecimiento no es un accidente de una substancia, sino que, más bien, para decirlo con la terminología antigua, es la substancia la que es «accidente del acontecimiento». El fundamento y la base de todas las cosas es el espacio-tiempo, y el «espacio-tiempo no es nada más sino un sistema de reunir conjuntamente la multitud en la unidad. Pero la palabra «acontecimiento» significa una de estas unidades espacio-temporales» [40]. Entre todas y cada una de las partes del universo existe la más completa interdependencia, empezando por el espacio del cual cada volumen refleja en sí mismo todos los otros volúmenes, y el tiempo, del cual cada momento hace referencia no sólo al pasado sino también al futuro. «Todas las cosas están en todas

partes en todo tiempo» [41]. Cada acontecimiento tiene un pasado y un futuro y queda confinado por ambos.

En otras palabras: el principio activo en este universo espacio-temporal, que une una cosa a otra y hace que todas las cosas sean interdependientes, es «el principio de concreción». Tennyson ha expresado de la forma más sencilla dicho principio con unas pocas líneas referentes a la florecilla que crece en la muralla que se desmorona: «Si yo te conociera, desde la raíz completamente, conocería lo que Dios y el hombre son». El principio de concreción significa que toda cosa que existe encierra de alguna manera la totalidad de todos los seres. Toda cosa que existe tiene alguna participación en la flor, el sol, la luna, las estrellas, el suelo, el aire; y no sólo esto, sino que aún los acontecimientos pasados son «orgánicos» en cuanto a ella, de alguna manera, así como las conmociones de la tierra, las leyes de evolución y crecimiento y también los ejércitos y los guerreros que pasaron pisando este suelo sobre el que la flor crece. Todas las cosas que existen o han existido alguna vez, o van a existir cuando sea, son orgánicas referentes a esta flor, en círculos concéntricos de influencia. La flor «comprende» todo el ser; el universo queda «concretado» en la flor [42]. La flor es la «unificación del universo y por eso sus varios elementos están combinados en ciertos aspectos unos con otros». Esto puede también llamarse una «ocasión temporal», pues que la «ocasión temporal es un microcosmos que incluye todo el universo» [43]. La flor es espejo del universo. La flor es «concreta» y lo concreto significa la unificación de muchos en uno, por ejemplo, el color, la tierra, la humedad, la luz del sol, etc., pero queda algo muy importante que añadir. No solamente las otras cosas entran en una cosa particular, sino que algo más entra en ella, lo que es importantísimo, y este algo más es «forma» o posi-

bilidad o universal. Todas las cosas en el mundo que es «concreto» han existido como forma antes de que llegaran a ser en este universo-espacio-temporal. Un escolástico diría que todas las cosas en este mundo están hechas de acuerdo con las ideas arquetipos en la mente de Dios. Todas las cosas, antes de que tuvieran existencia, o sea, cuando existían en el reino de lo posible, eran una forma. Ahora estas formas entran en las cosas para hacer que ellas sean lo que son. No solamente esto, sino que las nuevas formas entran en las cosas concretas en este proceso de evolución o de desplegamiento del universo [44].

En resumen : cada cosa en este universo, o cada criatura, o, todavía mejor, cada «ocasión temporal» (puesto que las criaturas son «ocasiones temporales») tiene dos lados. Por un lado, «concreta» o reúne los elementos actuales del universo ; por el otro (bajo su aspecto creativo o formativo), está hecha de formas ideales, que entran en la actual ocasión temporal durante el proceso creativo o el desplegamiento del universo. «Pero éstas no son dos entidades actuales, la criatura y la creación, sino que hay solamente una entidad, que es la criatura creándose a sí misma» [45].

De aquí nace una cuestión, que tiene gran importancia para la Religión. ¿Qué es lo que hace la unión de los dos aspectos de la ocasión temporal? ¿Qué es lo que introduce la nueva forma dentro de las presentes cosas concretas? ¿Qué es lo que da a la jirafa su cuello largo, en el supuesto de que, al mismo tiempo, ella sea una mera «ocasión temporal» con un cuello corto? Las formas no son actuales ; siendo ellas solamente posibilidades, necesitan por lo mismo de alguna determinación. Algo debe de haber para decidir cuándo ha llegado el tiempo para la joroba que le sale al camello sobre su dorso, o cuándo la materia está para florecer con la vida.

La riqueza inmensa de posibilidades en el reino de las formas abstractas dejaría cada una de las fases creativas todavía indeterminadas, incapaces de concretar, bajo determinadas condiciones, a las criaturas de las cuales nace. La definitiva determinación, que exige la compensación ordenada en el mundo, exige también una entidad actual que imponga su propia y constante consistencia de carácter en cada fase [46].

Esto es Dios.

Y ¿qué es Dios? Según la respuesta del Catecismo, ¿no es Dios «el creador de cielos y tierras»? No; Dios es el «Principio de concreción» [47]. ¿Y qué es el principio de concreción? Es el sistema de organización que hace que todas las formas abstractas y todas las cosas tengan una participación en la constitución de cada una de las otras cosas en el universo. Es Dios el que determina el universo y admite ciertas formas en el proceso creativo, cuando este proceso está preparado para recibirlas.

A primera vista pudiera parecer que el profesor Whitehead es favorable a la concepción de Dios según el sentir común. Puede parecer que admite un providencial ordenador del universo en su sistema; todas las cosas parecen haber sido hechas de acuerdo con los ejemplares en la mente de Dios; Dios parece estar por encima de este universo e identificado con él. Pero todo esto no es más que una ilusión. El Dios del profesor Whitehead es el Dios del profesor Whitehead y no el Dios viviente del pensamiento tradicional.

En primer lugar, Dios, según el profesor Whitehead, no es un ser trascendente. Si es que Él existe, sería imposible conocerle, porque toda prueba que empiece con consideraciones sacadas del mundo actual no puede levantarse más arriba de este mundo. Si Dios está más allá de este universo de espacio y tiempo, independiente de ambas cualidades físicas,

no sería existente en cuanto nosotros podemos conocerlo, porque «no podemos conocer cosa alguna más allá de este mundo temporal» [48].

Esta diferencia entre la nueva y la vieja concepción de Dios, es realmente fundamental ; la vieja filosofía, que el profesor Whitehead desprecia, creyó en un Ser que era independiente del mundo actual, que trascendía sobre él, aunque cognoscible por medio de las cosas visibles del mundo. Pero hay además otras razones, porque el nuevo Dios del profesor Whitehead es de una especie completamente diferente de como se presenta a nosotros en la filosofía de Santo Tomás. Así, por ejemplo, si Dios no existe sobre este actual espacio-temporal-universo, en cierta manera está incluido en él. Y éste es el caso. La naturaleza inherente del universo espacio-temporal es Dios. Dios mismo no es concreto a la manera de la flor que crece en la muralla que se derrumba, pero es el principio que constituye la concreción de las cosas. Como «Principio de concreción», es el orden del universo y, así como el orden es inmanente en el universo, así puede decirse realmente que Dios es inmanente en el universo. «El mundo actual es resultado del orden estético, y este orden estético proviene de la inmanencia de Dios» [49]. Dios entra en cada una de las «ocasiones temporales» con el elemento concreto y el elemento formal, las «criaturas y la creatividad» [50]. Cada nueva «ocasión temporal introduce a Dios en el mundo». El mundo actual es la base para la que Él provee la forma ideal. «Él se suma al fundamento actual del cual cada acto creativo toma principio.» Él es el gran Ideal, y el poder por el que sustenta al mundo es la idea de Sí mismo. Aunque omnisciente, Él es limitado y finito bajo cierto aspecto. El mal lucha contra Él. Él puede también ser definido como «unión», pues es el que une todas las posibilidades del mun-

do de una manera armoniosa. «Fuera de Él no habría mundo actual con su creatividad, y si no existiera el mundo actual con su creatividad no habría explicación racional de la visión ideal constitutiva de Dios» [51].

Dios, pues, no es fuera del universo como un Poder no inmanente en él por su causalidad ; ni es el fin hacia el que tiende toda la creación. Dios ni siquiera es una substancia, pues que nada existe, sino solamente «ahora» y «después». Lo que nosotros, llamamos cosas, son combinaciones de algo muy parecido a la energía que se llama «creatividad», algo muy parecido a las abstractas ideas arquetípicas que se llaman «formas» y algo completamente diferente de cualquier cosa conocida, siquiera en sueños, por filósofo o teólogo alguno, antes de Einstein, y a lo que ellos llamaban Dios.

No es éste lugar para discutir las pruebas en que se funda esta visión sumaria del universo, y, cualquiera que sea su mérito, ha sido ya apreciada por la buena voluntad de los filósofos, que empiezan a estar cansados de las interpretaciones biológicas, filosóficas y sociológicas de la Religión. Responde a la insaciable ansia de novedad ; y está, además, en aparente buena inteligencia con la física nueva y la ciencia nueva. Pero rompe completamente con el pasado ; nos lleva a una nueva religión, en la que el concepto tradicional de Dios ha sido desechado para ir a parar al montón de ruinas de la Física de los Jonios y de las substancias de Descartes.

La religión según el profesor Otto

La religión, desde hace mucho tiempo, ha sido confundida con muchas cosas que no son religión, tal como la Ética, la Estética, el Arte y la Ciencia. En ciertos medios ha habido un disgusto creciente para con esta religión, que todo lo

abarca, y se ha intentado hacer el análisis de sus elementos esenciales. El mejor trabajo en este campo ha sido realizado por los filósofos alemanes, entre los cuales debo mencionar en primer lugar al profesor Troelstch, quien, juntamente con el profesor Otto, ha desarrollado la doctrina de la religión «a priori». Este «a priori» ha de ser entendido en un sentido más amplio que el que le daba Kant. Troeltsch escribe: «Kant en la Ética (la razón religiosa y teológico-estética) reconoce un "a priori" que, en este caso, como se supone, no significa precisamente la función estética y unificadora de la comprensión científica, sino la manera de juzgar y examinar la actual sub-Ética, puntos de vista religiosos y teológico-estéticos, que son una necesidad para la razón, procediendo de acuerdo con sus propias leyes» [52]. Detrás de las experiencias psíquicas de todas clases hay siempre un «a priori» que nos capacita para descubrir valores en el terreno de los hechos y para abstraer de nuestras impresiones y del conocimiento de los sentidos esas cosas más sutiles que entran en la religión estrictamente dicha.

El profesor Otto [53] se ha esforzado para definir con más precisión la naturaleza de la religión «a priori». Por encima, y más profunda que las categorías éticas y morales, hay en nosotros otra categoría que está completamente unida a nuestra naturaleza y que es inseparable de ella. Esta categoría, o principio de interpretación y de valoración, no es moral ni ética, ni puede ser tampoco traducida en conceptos racionales. Es la categoría de lo «numénico», de lo «santo».

Por su carácter primitivo, este sentido numénico no puede ser definido; sólo puede ser comunicado por la sugestión y la analogía [54]. Todo ser humano lo posee, aunque no todos se dan cuenta ni hacen uso de él. «Muchos hombres tienen solamente la "predisposición" o sentido de receptividad y

susceptibilidad hacia la religión, y una capacidad para juzgar y darse cuenta de la verdad religiosa de primer intento» [55]. Todos los hombres, por ejemplo, tienen un sentido de lo bello, pero no todos hacen actuar o desarrollan este sentido. Lo mismo sucede con este sentido religioso «a priori». Es realmente rico en promesas si nosotros quisiéramos hacer uso de él.

Este sentido religioso «a priori» es algo más profundo que la razón práctica de Kant, aunque realmente tenga muchas analogías con ella. Es esencialmente no-racional en su carácter, aunque no siempre queda claro lo que el profesor Otto quiere significar con su no-racional. Algunas veces parece que entiende por tal lo que no es definible [56] y otras veces lo *que produce en nosotros una emoción, pero no un concepto* [57]. Esta no-racional actividad, este poder de «divinización», esta categoría de lo «santo», ha de relacionarse con algo todavía más profundo que la razón, o sea, lo que el misticismo ha llamado el *fundus animae,* el *Seelengrund.* No está constituida por una reflexión racional sobre las cosas, como tampoco lo está la razón práctica de Kant, pero la ocasionan las cosas ; no surge de las impresiones de los sentidos, como la idea, según la doctrina escolástica, sino solamente por sus medios. «Son la incitación, el estímulo y la ''ocasión'' para que la experiencia numénica pase a ser activa y empiece (al principio con una ingenua proximidad de reacción) a ser entremezclada y entretejida con el mundo presente de la experiencia de los sentidos, hasta que, gradualmente, se desprenda ella misma de él y empiece a subsistir en su absoluto contraste» [58]. En la experiencia numénica de los elementos cognoscitivos «a priori» no son tanto perfecciones como interpretaciones y valoraciones de la experiencia. Los hechos de

esta experiencia numénica se refieren, por lo mismo (de la misma manera que los "puros conceptos de la inteligencia" de Kant y las ideas juicio-valores de la Ética y de la Estética) a las fuentes substantivas, pero ocultas, de las cuales se forman las ideas y los sentimientos religiosos, que existen en la mente independientemente de la experiencia de los sentidos ; una "pura razón", en el más profundo sentido, que, sobrepasando su contenido, puede ser distinguida así de la pura razón teórica como de la pura razón práctica de Kant, como algo todavía más profundo o más alto que ellas» [59].

Baste esto, en general, para lo referente a la categoría de lo «santo» o de lo «numénico», que es primitivo, que no es racional ; pero sus elementos quedan comprendidos en ello si lo sometemos a un análisis. El profesor Otto enumera cinco : el elemento del temor, que en su forma primitiva no es sino un temor incalificado, pero que, en su desarrollo y plenitud, revive en las cualidades de la excelsitud o sublimidad atribuida a la divinidad en exclamaciones como «Santo, Santo, Santo». Segundo elemento : *Omnipotencia.* En el primer elemento se tiene la conciencia de «haber sido creados» ; en éste se tiene la del «*status* de la criatura». Es el sentimiento que en religión produce el anonadamiento, que hace que Dios sea todo. El *tercer elemento es el de urgencia o energía,* cuya idea se encuentra, por ejemplo, en la de la «cólera» de Dios o de la «llama ardiente» del amor divino, de la cual hablan los autores místicos. El cuarto elemento es el de *Misterio,* «que lo sobrepasa todo, que es lo mismo que la expresión de que está completamente por encima de la esfera ordinaria, de lo inteligible, de lo familiar, y que lo mismo está totalmente fuera de los límites de lo «cuerdo» y en contraste con ello, llenando la mente de un vano asombro y extrañeza [60]. El quinto elemento es la *Fascinación,* que es en concreto el

elemento que nos empuja a acercarnos a la divinidad y comunicar con ella, más bien que apartarnos. Salvación, humillación, reconciliación, etc., son manifestaciones de estos elementos.

El profesor Otto, una y otra vez, insiste, cuando trata de cada uno de estos elementos, en que no existen conceptos o dogmas ni compartimientos racionales a los que ellos puedan ajustarse. Los transportes de los místicos son cosas tan ininteligibles para la mentalidad de los extraños como lo es la felicidad de dos que se aman para los que no la han experimentado. Lo «santo» está por encima de los silogismos y de los procesos racionales; es una cosa mucho más profunda que la lógica, y mucho más fundamental que ella. El elemento racional es solamente una consecuencia, o lo que el profesor James llamó «lo accesorio».

Pero ahora llegamos a la cuestión que se refiere a nuestro problema. ¿La religión de lo «santo» admite a Dios en el sentido tradicional de esta palabra? La respuesta ha de ser necesariamente negativa, así desde el punto de vista histórico como del filosófico. Desde el punto de vista histórico, ha de serlo porque el profesor Otto niega en principio el monoteísmo y parece abogar por una evolución religiosa substancial, sin hacer distinción alguna entre el misticismo budista y el cristianismo y, ni siquiera intenta distinguir el verdadero misticismo del falso [61]. Desde el punto de vista filosófico, se aparta de la creencia en un Ser Perfecto, no solamente porque ha eliminado lo racional de la religión, sino porque, al parecer, hace consistir la esencia de la religión en la emoción más bien que en el objeto sobre el que la emoción actúa. A lo más, concedería que lo «numénico se percibe como objetivo y fuera de uno mismo» [62], lo que naturalmente no da suficiente garantía de que sea realmente objetivo. Si la religión

tiene un objeto, según el profesor Otto, se halla éste en las cosas que producen en nosotros una «misteriosa» sensación de estar en presencia de algo tremendo, misterioso y fascinador. Este elemento podrá serlo todo menos Dios, Alfa y Omega de todas las cosas ; y este hecho importantísimo en la filosofía religiosa del profesor Otto nos obliga a situar a éste en el grupo, cada día más numeroso de pensadores modernos que se han apartado del concepto tradicional referente a Dios.

La religión según Bertrand Russell

En un artículo titulado «La esencia de la Religión» [63], este autor desarrolla la idea de que en el hombre hay algo infinito y algo finito. Lo infinito en él es el principio de unión con el mundo en general, por el cual sabe y ama las cosas del mundo como algo que está fuera de las categorías de tiempo y espacio, y de «esto» y «aquello». Esto es lo que hace que el hombre trascienda más allá del mezquino egoísmo de su «yo» y salga fuera de él, no en busca de «mi» bien, sino del «bien».

La parte finita del hombre, por el contrario, es un principio de desunión, porque es lo que hace que el hombre sienta su individualidad y, consecuentemente, su egoísmo, y se separe de los otros hombres y del resto del universo.

Cuando más crece y aumenta ese algo infinito en nosotros, vivimos más completamente la vida de la naturaleza universal. El egoísmo finito es el carcelero del alma universal y hay que libertarse y anular su acción, y derrumbar las paredes de la prisión de nuestro cuerpo si queremos vivir la vida en su plenitud. «La belleza, que súbitamente se presenta en el momento más difícil de la lucha ; un amor generoso, o la brisa que estremece las ramas del árbol, parecen sugerirnos la

posibilidad de una vida libre de los conflictos y las mezquindades de cada día ; una vida donde la paz no pueda ser turbada por ningún infortunio» [64]. Pero ¿qué es este infinito, que algunas veces nos agobia? ¿Es un objeto o una actitud? «La cualidad de infinito, que nosotros sentimos, no puede ser explicada por la sola percepción de nuevos objetos, de esos que siempre parecen finitos ; ha de ser explicada más bien por una manera diferente de mirar estos mismos objetos, por una contemplación más impersonal, más vasta, más llena de amor que la fragmentaria e inquieta consideración que nosotros tenemos de las cosas cuando las vemos como medios de ayudarnos o de estorbarnos en nuestros propósitos» [65].

Todo esto hace falta para pasar del finito egoísmo a la vida de lo infinito, que es la redención absoluta del «yo». «Y desde este momento en adelante, cuando el finito yo aparece como muerto, una nueva vida empieza, con visión más amplia, con una felicidad desconocida y con una esperanza más universal.»

Ahora bien, ¿es Dios necesario para tal rendición? No, y esto es un punto importantísimo en esta cuestión. Esta rendición puede resultar más fácil para alguien si cree en un Dios infinitamente sabio, «pero en su esencia no depende de esta creencia ni de cualquiera otra» [66].

Así, pues, resulta que Dios no es necesario para la religión. Lo que sí se necesita es una comunión con nuestra vida infinita a cambio del derrumbamiento de lo finito. Desde este momento, Russell establece que los tres elementos de la religión cristiana, a los que llama él «adoración, aquiescencia y amor», pueden muy bien existir sin Dios. Para la «adoración», Dios no es un objeto necesario. El objeto es «el bien ideal que la contemplación creativa se imagina» [67]. La «aquiescen-

cia», por otra parte, tampoco necesita de Dios, de cuya Voluntad estamos pendientes: «consiste solamente en la libertad de cualquier sentimiento de ira, indignación, preocupación o aflicción» [68]. Por último, el «amor» puede muy bien existir en la religión que San Juan nos dice que es Amor: «en una religión que no es teísta, el amor de Dios se reemplaza por la adoración de un bien ideal» [69]. La religión, pues, en conclusión, según la doctrina de Russell, puede decirse que «recibe su fuerza del sentimiento de unión con el universo que es capaz de proporcionar». Puesto que la existencia de Dios queda negada, la religión nueva necesita ser «dependiente solamente de nosotros mismos... Nosotros, con nuestros ideales, debemos sostenernos solos y conquistar interiormente la indiferencia del mundo» [70]. Es el hombre el que encierra este sujeto de la religión. «Pues en todas las cosas es conveniente exaltar la dignidad del Hombre, librándole tanto como sea posible de la tiranía de cualquier Poder no-humano» [71]. Tal es, pues, la esencia de la religión, tal como la entiende Bertrand Russell: una concepción en la que la religión prescinde de Dios y pone al hombre y a los ideales en su lugar. Así, pues, según esta explicación de Russell, sería justo decir como él: «El hombre adora en el altar lo que es obra de sus manos».

La religión según los profesores Croce y Gentile

No es sólo la moderna filosofía de Francia, Alemania, Inglaterra y Norteamérica la que está creando una nueva religión en la que no queda sitio para el Dios de la razón, sino que también Italia (que de una forma tan violenta reaccionó contra el Naturalismo) se ha unido a esta corriente impetuosa para hacer más universal el escándalo. La filosofía italiana, lo mismo que la de Francia, llegó a cansarse del positi-

vismo y reaccionó contra él en sentido irreal, como Aliotta lo había demostrado [72], y después desarrolló una filosofía de su propia invención.

El pensamiento nuevo, aunque sigue la inspiración de Hegel, no está totalmente de acuerdo con él en sus consecuencias y particularmente en lo tocante a la religión. Según Hegel, se puede demostrar solamente ser verdadera la religión por un sistema de conceptos, y no por simples intuiciones o emociones subjetivas. La conclusión inevitable de estas premisas es que la religión pertenece a la filosofía.

En lo que no están perfectamente de acuerdo sus seguidores es al querer precisar la manera cómo la religión es objeto de la filosofía. Pues Croce [73] enseña que el espíritu puede ser teórico o práctico. Si es teórico, o es una intuición, y pertenece a la estética, o un concepto, y pertenece a la lógica : si es práctico, o es útil, y pertenece a las ciencias económicas, o es el Bien, objeto de la Ética. Un punto al que hay que dar importancia aquí es que no queda sitio para un elemento específicamente religioso ; la religión es solamente una forma híbrida de las antes mencionadas formas. El Reino de Dios pasa a ser el Reino del Hombre ; y la religión pasa a ser la Dialéctica del Pensamiento. A la manera de ver de Croce, en lo que se refiere a la noción fundamental, la religión no es sino el hombre contemplando su propio espíritu idealizado. Pero mientras Croce va haciendo distinciones, Gentile pone todo su interés en la Unidad, y aquí está la diferencia. Gentile [74] se preocupa más de la teoría del Espíritu, como un acto auto-realizador en esencia. El Espíritu primero es consciente de sí mismo, como sujeto ; después es consciente de sí mismo como objeto, y por fin retorna a sí mismo y se conoce a sí mismo como síntesis de ambos. La religión es ese momento segundo en que el Espíritu se descubre a sí mismo como «ob-

jeto». El sentido arrollador de la exterioridad del objeto ciega la mente para verse a sí misma como sujeto. De aquí que el hombre se olvide de sí mismo, se humilla delante de su objeto que ahora recibe porque es absoluto, el verdadero carácter de Dios. Dios, pues, es el objeto tomado aparte de su relación con el sujeto.

No es preciso que pasemos más adelante. Está bien claro que el Dios de la nueva filosofía de la religión italiana no es objetivo para el sujeto que piensa, sino que, lo mismo que el del profesor Alexander, es una «criatura» del Pensamiento o Espíritu : o sea, que parafraseando las palabras de Russell, «adoramos en el altar lo que es obra de nuestro espíritu».

La religión según el profesor Gerardo B. Smith

Gerardo Birney Smith, director del *Journal of Religion*, en un artículo suyo titulado «¿Es el teísmo esencial a la religión» ? [75], declara que el teísmo, como base de la religión, ya no tiene razones convincentes, y, por lo mismo, es necesario acomodar un concepto completamente nuevo de religión a la manera de ser de nuestro tiempo.

La parte negativa de dicho artículo la dedica a la prueba de estas tres proposiciones : los hombres pueden ser buenos ciudadanos sin necesidad de Dios ; pueden ser buenos científicos sin afirmar la existencia de Dios, y, finalmente, pueden ser religiosos sin creer en Dios.

En primer lugar, ha causado una disolución la teoría teológica referente a la política. «En la experiencia de las naciones modernas se ha podido comprobar que la doctrina del derecho divino del príncipe pudo ser invocada demasiado fácilmente para sostener la tiranía de los reyes. El movimiento democrático, que ha inspirado el movimiento político moder-

no, se basa en el principio de los derechos del «hombre» [76]. La consecuencia de la lucha por los derechos democráticos ha sido la secularización de la política. Y en la práctica ordinaria, la secularización del gobierno significa que la ciudadanía queda completa sin distinción alguna ni requisito alguno religioso. Un ateo tiene, por lo mismo, los mismos derechos que un creyente. «Si, ahora, en nuestra práctica política, no se establece diferencia alguna entre el que sea creyente y el que no lo sea, es que se puede ser buen ciudadano sin creer en Dios y, por lo mismo, la creencia en Dios resulta ser, más bien que una doctrina fundamental, un asunto que puede resolverse según el gusto de cada uno» [77].

En segundo lugar, así como las creencias no son necesarias en el terreno político, tampoco lo son para la ciencia. La antigua preponderancia de la Teología en la ciencia ha pasado a segundo término. A los científicos les interesa mucho más, en nuestros tiempos, mirar la realidad que no las «especulaciones». El concepto de Dios no entra en el método empírico y, por lo mismo, es innecesario para la ciencia. Además, «es preciso hacer notar que los científicos generalmente hablan de religión, pero no de Dios. Su creencia en Dios, si es que todavía la tienen, es en muchos de ellos más bien una herencia emocional y vaga» [78]. No solamente esto, sino que el avance de las ciencias da explicaciones de los problemas, pero no a base de Dios. «Las epidemias son ahora vencidas teniendo a raya los focos de infección y no con oraciones. La prosperidad material parece depender más bien de factores económicos que no del ambiente general de moralidad» [79]. En pocas palabras, a la vista de las diferencias prácticas en cuanto a la religión, «Dios ocupa un lugar cada día menos importante» en el concepto moderno de la misma.

En tercer lugar, los hombres pueden ser religiosos sin ser

creyentes. El doctor Smith hace notar que la Psicología ha demostrado que las realidades fundamentales de nuestra experiencia religiosa no eran ideas, sino reacciones instintivas del organismo humano a los estímulos del ambiente. En otras palabras, «la religión existe primero, las ideas teológicas vienen después» [80]. De la misma manera que las religiones de Babilonia desarrollaron una creencia en su Schamasch, que era más bien un símbolo de sus ideales que una divinidad actual, así también la edad moderna ha relegado al olvido la antigua y tradicional noción de Dios.

El doctor Smith se apoya discretamente en las ideas del profesor E. S. Ames, que intenta relacionar la religión con las fuerzas científicas y sociales actuales, que dominan en la vida. Dios viene a ser algo «en experiencia», o como dice el mismo autor: «El carácter de Dios se hallará en la reciprocidad experimentada entre el hombre y su ambiente más bien que en el plano de la especulación metafísica» [81]. «La creencia en Dios significa que puede hallarse una cualidad del proceso cósmico, semejante con la cualidad de nuestra propia vida espiritual, no solamente dentro del círculo de la sociedad humana, sino también en el ambiente no-humano del que nosotros estamos pendientes. Por medio de la comunión con este cualitativo aspecto del proceso cósmico, la vida humana adquiere una experiencia de dignidad y un refuerzo de potencia espiritual» [82]. «La religión, para los hombres que piensan de esta manera, consistirá, más bien, en una importante experiencia mística, que no en la aceptación de un sistema teológico cualquiera... Dios será verdaderamente real para el hombre religioso, pero su realidad será interpretada a la manera de reciprocidad social con las todavía inadecuadamente definidas ayudas cósmicas de los valores, más bien que refi-

riéndose a la dependencia y gobierno de las criaturas según las doctrinas teístas» [83].

Algunas definiciones modernas de Religión

La exposición precedente de la religión nos ha demostrado clarísimamente que en nuestros días la religión se concibe aparte de los términos Dios y hombre. Incluso la palabra «Dios», en ciertos casos, es ignorada ; en otros, tiene un significado nuevo. Unas pocas definiciones de religión, que hemos extractado de escritos recientes y que ponemos a continuación, apoyan nuestro punto de vista :

«Ciertamente la existencia de un Ser supremo, como un ser personal externo a nosotros mismos y al mundo, como si fuera una criatura humana aumentada, no es afirmada por la conciencia religiosa y, si así fuera de hecho, nada tendría que ver con la religión» [84].

«Es casi seguro que lo mejor es evitar la palabra "Dios" en los escritos puramente filosóficos, de la misma manera que en las discusiones críticas de poesía no tenemos necesidad de referirnos a las Musas» [85].

«Yo quisiera que convinieras conmigo al dar el nombre de Dios al conjunto de fuerzas que actúan en el cosmos, tal como son percibidas y retenidas en la mente humana. Es por lo que nosotros podemos decir que Dios es uno ; pero, aunque uno, tiene varios aspectos» [86].

«Aunque la significación tradicional de la palabra Dios ha de ser rechazada, el valor de ese término no debe ser negado. La religión necesita esta palabra, aunque no necesite reavivar su significado» [87].

«La religión es una emoción que queda sobre una convic-

ción de una armonía entre nosotros mismos y el universo sin limitación» [88].

«La Religión es la fuerza o la facultad que impulsa a la acción de acuerdo con los más altos ideales que se refieren al futuro del individuo o de la raza» [89].

«La Religión es debida a la conjugación de muchas fuerzas, la familia, la comunidad, el sacerdote, el obispo y otros factores menores... La experiencia religiosa se describe mejor como la experiencia del ideal, la realización del valor, que llega a un exaltado y emocionante momento, que nos hace unos con nuestras propias cualidades, o, por lo menos, con lo mejor de nuestra clase, que puede incluir la totalidad de ellos» [90].

La Religión es «la pura encarnación del motivo práctico, o sea, el deseo principalmente interesado por una manera de acción que asegure el máximo de buena fortuna, contando con las circunstancias en total» [91].

«La Religión es una proyección, en el entretejido siempre en movimiento del tiempo, de una concentración o complejo unificado de valores psicológicos» [92].

«Si existe o no existe Dios, no es asunto importante para la naturaleza de la Religión» [93].

«La Religión es la proyección y la continuación de las relaciones personales ideales con el universo y el hombre... Y precisamente porque es un proceso de proyección y continuación, la Religión es un proceso siempre en movimiento en dirección al ajuste personal completo y regulación en las circunstancias totales del hombre» [94].

«En sus más simples elementos se ve, de esta manera, que la Religión es la expresión de la actitud mental del hombre hacia lo desconocido, que no es capaz de ser conocido por mé-

todo alguno de investigación de que puede disponerse al momento» [95].

«Toda apreciación razonada de la vida es una religión, aun cuando no haya en ella elementos convencionales religiosos» [96].

«El inmanentismo, la concepción de que Dios es vida-fuerza, solamente «personal», a la medida en que se realiza a sí mismo a través de formas sucesivas de vida, quita todo fundamento a la concepción cristiana de Dios ; pues donde no se aprecia distinción alguna, tampoco debe existir deseo de unión» [97].

«El dogma central de la religión cristiana no tiene fundamento en *las ciencias. No* es que *se pueda decir que cualquier* doctrina no sea esencial a la Religión, si no se encuentra en el budismo... Nosotros, en Occidente, hemos llegado a pensar de ellos como si se redujera todo a un mínimo de Teología. Desde luego, la gente continuará apegada a sus creencias, pues que le son agradables, así como nos resulta agradable pensar que nosotros somos virtuosos y que nuestros enemigos son malos. Pero, por mi parte, yo no veo motivo para una ni otra de estas apreciaciones» [98].

«La Religión es la más completa y exacta expresión de nuestro esfuerzo hacia la acción con la más amplia y completa relación al ambiente» [99].

«La Religión es, pues, el sentido que tiene el hombre de la disposición del universo hacia sí mismo» [100].

«Dios no es una entidad ni un ideal, pero es siempre una relación de entidad a ideal : la realidad mirada desde su punto de vista de su calidad de favorable o desfavorable para la vida humana y prescribiendo para el momento la propiedad de cierta actitud» [101].

«La Religión ya no es la conformidad con la ley moral,

sino que es una adhesión de ideas morales, una dedicación del corazón, una devoción leal, la renovación perpetua de un espíritu recto en nosotros» [102].

«El centro de la Religión es la cósmica fortuna de valores» [103].

«La Religión es la lealtad y cooperación en el esfuerzo para conseguir los valores socialmente reconocidos, que están envueltos en el ideal de una vida satisfactoria» [104].

«La Religión es el glorioso desafío de la vida humana por la dominación del mundo; la leal prosecución de la visión de vida completa a través de las edades» [105].

«La fe en Dios es sinónimo de la valiente esperanza de que el universo está en correspondencia amigable con los ideales del hombre» [106].

Negaciones psicológicas del objeto tradicional de la Religión

No hacen falta argumentos psicológicos para reforzar o sostener la negación contemporánea de Dios como objeto de la Religión. Si hacemos esta afirmación, es porque nos parece que no corremos peligro de ser mal entendidos. La Psicología, como tal, no puede sostener tal posición, ni aun hacer algo valedero para ella, más que lo que pueden hacer la Física moderna y la Biología moderna; porque no se preocupa de describir sino únicamente los residuos de la Religión, sus emociones, sus estados y sus reacciones. Aun haciéndolo así, ha prestado un gran servicio a la inteligencia recta de la Religión. Según las palabras del profesor Flournoy, «la Psicología ni rehusa ni afirma la existencia trascendental de los designios religiosos, sino que simplemente ignora este problema, por estar fuera de su campo» [107]. El doctor James Bislett Pratt, del Colegio Williams, es un psicólogo americano

que entendió muy bien el alcance y las fronteras de su ciencia al escribir: «mi propósito es describir la conciencia religiosa y hacerlo sin tener ningún punto de vista... Mi propósito y mi tarea, para decirlo en pocas palabras, ha sido puramente descriptivo y mi método puramente empírico. Lo mismo que otros hombres, yo tengo mis teorías propias referentes a la filosofía de la Religión, pero he hecho constantes esfuerzos para describir la conciencia religiosa sin influencias, como es debido, de teorías filosóficas, sino simplemente apoyándome en la experiencia y anotando lo que yo percibo» [108]. El doctor Gerardo B. Phelan ha delimitado todavía mejor las fronteras de la psicología y las de la filosofía de la Religión. En un excelente trabajo leído a la Asociación Católica Filosófica Americana, decía: «si el psicólogo sigue los métodos propios de su ciencia, concernientes a los fenómenos de la vida religiosa, tal como se refieren a la inteligencia individual y a los grupos sociales, está completamente dentro los confines de su campo, y la filosofía le mira sonriente, desde otro punto de vista, pero aprobando sus enérgicos esfuerzos. Solamente cuando, como investigador empírico, se apropia subrepticiamente los hallazgos de la filosofía y los violenta para que se acomoden a los resultados de su ciencia, entonces la Dama Filosofía deja sentir su voz de protesta... Sea cual fuere la explicación que pueda dar, la autoridad del psicólogo no se extiende más allá de los datos de su ciencia, los que, siendo definitivamente fenomenológicos, no pueden servir de fundamento para conclusiones referentes a lo trascendental» [109].

Si los psicólogos permanecieran siempre como psicólogos, no habría razón para introducirlos aquí, pero desgraciadamente existe entre ellos una verdadera comezón, que existe también entre los físicos y matemáticos, por meterse a filósofos

y ponerse a discutir sobre la naturaleza y existencia de Dios. Cuando esta pasión los domina, proceden de tal manera, que sus destrucciones vienen a ser explicaciones, y entonces ellos pasan a ser filósofos de la Religión y como tales deben ser tratados. Seguramente no habrá psicólogo de la Religión que haya divagado tanto fuera de los límites de su ciencia como el profesor James Leuba. Sus teorías particulares de la conversión y del misticismo, y otras cuestiones parecidas, no debieran interesarnos; pero su negativa de cualquier cosa que sobrepase las causas psicológicas de la Religión, nos resulta de principal interés. Y no es que entendamos mal su posición. Él se yergue de una manera clara contra los conceptos de Flournoy sobre que «la Psicología no rehúsa ni afirma la existencia trascendental de los objetos religiosos; y asegura que tal posición reduce a la nada la ciencia de la cual él es profesor. «El principio (dice) de la inaplicabilidad de la ciencia a lo trascendental escuda la creencia principal de las religiones establecidas solamente si sus dioses son objetos trascendentales. Si se toma por seguro que existen tales objetos, entonces se habrá cometido un grave error y se habrá introducido una funesta confusión en la discusión de la relación de la ciencia con la Religión.» Con mucha propiedad, continúa diciendo, si el objeto de la religión es un Dios cuyo origen es la interpretación infantil de los fenómenos, entonces la Religión no está fuera de la ciencia. Pero él cree que toda noción de Dios es una interpretación de esta naturaleza. «Si no hubiere, pues, otro fundamento de la creencia que los fenómenos físicos y las experiencias internas, entonces, para aquellos que están de acuerdo con la moderna concepción científica, no habría creencia en Dios» [110].

Resulta completamente evidente que para el profesor Leuba no hay razón alguna para introducir la tradicional noción

de Dios en la religión, pues que esta noción ha sido ya disuelta por el conocimiento científico. Si es que hubiera seres sobrehumanos, su existencia, dice él, tendría que evidenciarse de una manera siempre creciente. «La recíproca es también aparentemente verdadera; el mundo sobrenatural de los salvajes ha pasado a ser un mundo natural para el hombre civilizado; lo que era considerado milagroso antes, hoy día tiene su explicación. En los fenómenos religiosos accesibles para la investigación psicológica, nada se ha hallado que requiera la admisión de influencias sobrehumanas. Nada hay, por ejemplo, en la vida de la gran mística española Santa Teresa de Jesús, cuya celebridad ha sido renovada por los psicólogos contemporáneos, ni un simple deseo, ni un sentimiento, ni un pensamiento, ni una visión, ni una iluminación que con seriedad nos haga recurrir a causas trascendentales» [111].

Que estos sistemas naturalistas sean directamente opuestos a la religión tradicional, tal como el profesor Leuba explica, resulta completamente claro de las palabras siguientes: «Los males creados por la concepción tradicional de Dios pueden ser llamados con el nombre genérico de "cosas del otro mundo". Resultaría difícil valorar el daño que se hizo a la humanidad en los siglos pasados por la convicción de que el destino real del hombre es el mundo que ha de venir, y por lo mismo sería igualmente difícil también valorar el daño hecho por la convicción de que la sociedad depende en su perfeccionamiento ético de un Dios personal. Si estos males son de menor cuantía ahora que en el pasado, es porque la creencia tradicional ha perdido no poco de su potencia anterior y porque el sentido de la responsabilidad del individuo, para el bien natural y espiritual de la sociedad, está mucho más desarrollado que entonces. Para poder llegar a la completa

realización de que éste y aquél, singularmente, son guardadores de su hermano, es preciso que el hombre pudiera prescindir de la creencia en la personal y sobrehumana causalidad. El dividir la responsabilidad va mucho mejor en religión que en los negocios» [112]. «Y es preciso repetir aquí que el abandono de la creencia en un Dios personal y en la inmortalidad personal, aunque envuelva la desaparición de las religiones existentes, no lleva a su fin la vida religiosa» [113].

La Religión sin Dios de este psicólogo se define como sigue: «La Religión es esa parte de la experiencia humana en que el hombre se siente en relación con el poder de la naturaleza física, ordinariamente poder personal, y hace uso de él... En su aspecto objetivo, la Religión activa consiste, pues, en actitudes, prácticas, ritos, ceremonias, instituciones; en su aspecto subjetivo, consta de deseos, emociones e ideas, manifestaciones objetivas que excitan o acompañan a estos actos. La razón para la existencia de la Religión no es la verdad objetiva de su concepción, sino su valor biológico» [114].

Mientras el profesor Leuba se esfuerza en poner a Dios fuera de combate y relegar la creencia en Él a las edades nopsicológicas del género humano, hay otros que se inclinan a excluir a Dios de la Religión, reduciéndolo a un estado psíquico. «La teoría de la proyección» es la que propaga esta doctrina entre el grupo más moderno de psicólogo-filósofos. El profesor A. G. Tansley, por ejemplo, quiere que la Religión sea sin Dios, haciendo de Dios una proyección mental:

«En un estado primitivo de cultura, el hombre proyecta partes de su propia personalidad sobre las fuerzas de la naturaleza, y así las personifica y las reta... En el último estado de desarrollo, el proceso de proyección queda gradualmente simplificado, de acuerdo con la persistente necesidad de unificación, y, finalmente, queda cristalizado en un dualismo, una

personificación del bien y del mal, de los cuales se benefician o perjudican los hombres; y en vez del politeísmo, nosotros tenemos entonces la antítesis Dios y el Demonio... En un estado más avanzado todavía, tenemos una unificación posterior: el Mal es expulsado de la Cosmología, y Dios es presentado como responsable de todas las cosas, incluso de lo malo en el corazón humano... Y así Dios pasa a ser un Dios esencialmente social, una proyección concentrada de todas las cualidades beneficiosas para la grey humana en una suprema y supernatural personalidad, el supremo pastor y guía de la humanidad, así como los dioses de tribu eran los guías de la tribu»[115].

Negaciones sociales del objeto tradicional de la Religión

Además de la explicación puramente metafísica o psicológica de la Religión, todavía existe otra, que puede muy bien ser llamada la explicación sociológica o humanitaria. Entre los pensadores europeos esta explicación ha sido dada de dos maneras: la que da Durkheim, para quien Dios es «una sociedad divinizada», y la de Wundt, para quien Dios es el término, que representa los valores de la vida tal como son apreciados por el pueblo o la comunidad. El profesor Alfredo Hoernle, que conoce muy bien las corrientes de la filosofía contemporánea, describe este punto de vista humanitario con estas palabras: «en lugar de un ineficaz amor a un Dios sobrenatural, o ni siquiera existente, se aspira a sustituirlo por un efectivo amor a los hombres y mujeres ahora existentes. Las preocupaciones de la salvación de su alma, en la vida futura después de la muerte, se aspira a sustituirlas por el servicio del hombre a su semejante en esta vida. Esto tiende a hacer la fuerza de la Religión aprovechable en la causa del

progreso humano, por la lucha contra la enfermedad, la pobreza, la ignorancia y el crimen. Se predica una cruzada contra los males remediables, para un futuro mejor de la raza humana en esta tierra» [116].

Pocos pensadores modernos hay que hayan hecho tanto para profundizar esta manera natural de religión como el profesor E. S. Ames, de la Universidad de Chicago. Él cree que la concepción cristiana de una vida futura va perdiendo terreno gradualmente entre los hombres. «Por último, la Religión ha venido a reconocer», dice él, «de hecho, que su más alto interés no está en un orden sobrenatural, sino en la bondad natural en el más amplio y completo de sus significados... ¿Cuál es, pues, el fin de la Religión?... El fin de la Religión es el cumplimiento de los deberes normales y de las oportunidades de la vida, tal como tenemos ocasión de vivirla, con compasión e idealismo y con altruista y apasionada devoción» [117].

La noción de adoración a un Ser Supremo, en el otro mundo, queda por lo mismo completamente fuera de la cuestión. Esto sabe «a adoración y adulación, tal como en la antigüedad se tributaba a los tiranos y a los déspotas» [118]. «En nuestras democracias, los hombres no se inclinan hasta el suelo ni se postran ante nadie, aunque sean los más poderosos individuos» [119].

Estos mismos sentimientos, más o menos, son los que expresa el profesor Carlos A. Ellwood, de la Universidad de Missouri. «La crisis en el mundo religioso», escribe, «ha sido realizada por haber dejado de adaptarse las religiones existentes a dos hechos definitivos de nuestra civilización: la ciencia y la democracia» [120]. Él cree que está por llegar una revolución religiosa y que ésta consistirá en la transición del monoteísmo ético a una concepción científica y social de la

Religión. Y «el verdadero problema religioso de nuestra sociedad está en procurar la aceptación general de una religión que se adapte a las exigencias del progreso continuo hacia un ideal común a toda la humanidad» [121]. «El servicio de Dios debe consistir en el servicio de hombre» [122]. La noción tradicional de Dios deberá ser, pues, relegada, según las predicciones del profesor Ellwood, a la categoría de Santa Claus. «La concepción autocrática de Dios, como una fuerza externa al universo, que regula con voluntad arbitraria no sólo la naturaleza física sino también la historia humana, tendrá que ser reemplazada por la concepción de un espíritu inmanente en la naturaleza y en la humanidad, que va gradualmente desarollando el bien supremo en forma de una sociedad ideal compuesta de todos los hombres. Y por lo mismo que el servicio de Dios es realmente el servicio del hombre, en esta nueva Religión de la democracia también existirá el pecado: consistirá en una falta de servicio a la humanidad, y, en otras palabras, será la «deslealtad para con la sociedad» [123]. «La Religión significa la consagración de la vida individual, en primer lugar por amor y por fin espiritual, pero en último término por fines humanitarios» [124].

El profesor R. W. Sellars expresa ideas similares referentes a la naturaleza de la Religión, manifestando el convencimiento de que la «Religión debe ser separada del conjunto de las teologías tradicionales de la otra vida y ser trasladada al terreno de la visión del conocimiento moderno... La Religión del Humanismo es la religión de uno que se aviene con la vida aquí y ahora; de uno que confía en sí mismo, sin temor, inteligente y creador... Su fin es el dominio de las cosas que pueden llegar a dominarse, y a ser instrumentos para el compañerismo espiritual del hombre» [125].

Mr. Thomas J. Hardy, acusando el crecimiento de esta

idea de religión, en la que la humanidad, al mismo tiempo que adorante, es también objeto de adoración, ha dicho: «Si el inmanentismo significa la apoteosis del Hombre, son muchos los que necesitan convertir... El Hombre está saliendo de los complicados pliegues de la divinidad y "el servicio del Hombre", rehusado en su presentación doctrinal, ha llegado a ser la "Religión establecida"» [126].

El precedente examen del campo de la filosofía de la Religión, aunque muestra la falta de uniformidad de enseñanza, nos revela claramente una tendencia a prescindir de Dios como objeto de la Religión y como fin de la vida. La palabra «Dios» puede todavía continuar usándose, como en ciertos casos se hace; pero queda completamente vacía del contenido que le asignaban las más grandes inteligencias del pasado. En otras palabras: la conclusión que se debe sacar de las teorías filosóficas que acabamos de reseñar, no es que no haya Dios en la Religión moderna, sino solamente que Dios, tal como tradicionalmente lo entendíamos, ya no es considerado como objeto de la Religión. Las razones para esta conclusión, como hemos visto, son, en general, o filosóficas, o psicológicas, o sociológicas; pero en todas ellas queda latente la estimada imposibilidad de reconciliar el antiguo concepto de Dios y de la Religión con los últimos descubrimientos de la ciencia. Esta conclusión es, naturalmente, negativa, y nada positivo nos dice del contenido de la Religión moderna. Por lo mismo, el objeto del capítulo siguiente tendrá que ser el interesante problema de la naturaleza de este sustitutivo que nos ha ofrecido.

Capítulo II

LA RELIGIÓN MODERNA EN SU ASPECTO POSITIVO

A pesar de que resulta una tarea difícil agrupar las múltiples y varias teorías de la Religión que salen ahora a la luz del día bajo un encabezamiento específico, no obstante parece realmente verdad que todas ellas convienen en considerar los «valores como el objeto de la Religión». Las más variadas y policromas interpretaciones de Dios, que han sustituido la noción tradicional, se fusionan ahora sobre una base que les es común : Dios es subordinado, por lo menos de alguna manera, a la suprema tarea de conservar los valores. Es cierto que, para algunos, Dios todavía continúa siendo objeto de la Religión, pero solamente en relación con los valores. Así el profesor Whitehead, por ejemplo, aunque admitiendo la necesidad de cierto «armonizador» o «principio de concreción» en este mundo de relaciones, hace que Dios esté al servicio de los valores. «El objeto de Dios», escribe él, «es el logro del valor en el mundo temporal» [1].

No hay peligro de exagerar la importancia que tiene la filosofía de los valores en el mundo de hoy. Solamente han transcurrido unos pocos decenios desde que la palabra «Valor» significaba apenas poco más que una estimación económica o precio de las cosas. «El valor de una cosa es precisa-

mente lo mismo que ella puede darnos.» Pero ahora la palabra se aplica en el campo de la educación, del arte, de la Religión, y en todos los aspectos de la vida humana [2]. El profesor Pringle Pattison dice que «en nuestros días la Filosofía está fundamentada más explícitamente en términos de valor que en ningún otro tiempo» [3]. Para aducir otro testimonio de este hecho, entre una inmensa multitud que podríamos referir, aquí van las palabras del profesor D. S. Robinson, que afirma que: «Desde la época de Kant, todos los teólogos progresivos han desviado su camino de los argumentos abstractos filosóficos en favor de la existencia de Dios hacia esta aguda cuestión: ¿qué valor tiene Dios en la experiencia humana?» [4]. La filosofía del valor hasta el día de hoy había sido un subproducto del pensamiento; ahora es lo esencial. Escribiendo, en 1885, Herman Lotze vio la posibilidad de su desarrollo al escribir con referencia a la Estética y a la Ética: «Y por estas dos investigaciones puede ser concebida una tercera, común a las dos, que hasta ahora nunca ha sido llevada a la práctica, o sea, una investigación referente a la naturaleza de todas las determinaciones del valor» [5].

Pero ¿cuál es la razón de la popularidad de la filosofía del valor? Solamente unos pocos han intentado responder a esta pregunta. Los profesores R. B. Perry y J. S. Mackenzie son excepcionalmente notables. El primero de ellos cree que la filosofía del valor es la fase culminante del movimiento científico moderno, en el cual la ciencia no solamente estudia la naturaleza sino el hombre, y el estudio del hombre equivale al estudio de sus valores. El antiguo programa de ciencia de Bacon, que había prometido al hombre que conquistaría los poderes de la naturaleza, ha cedido su lugar al nuevo programa, que promete el poder, pero por medio de la conquista de

sí mismo. Las ciencias que antes estudiaban solamente el mundo físico, ahora incluyen al hombre en su campo ; la Biología, por ejemplo, estudia ahora el «origen del hombre». «La teoría del valor pertenece a este movimiento general intelectual, participa de sus aspiraciones y toma parte en sus esfuerzos.» Es realmente un intento que se propone aplicar la ciencia a la vida y descubrir la solución del problema antiquísimo de que los hombres vivan juntos con un mínimo de molestias y un máximo de ayuda mutua [6]. El profesor Perry da una explicación más interesante todavía de la importancia de la filosofía de los valores. Está fundada en el contraste entre la visión del mundo antiguo, la de la Edad Media y la del mundo moderno. Es un hecho innegable que en el mundo moderno ha habido una multiplicación enorme de objetos diversos gracias al desarrollo de la Industria y del Comercio, y que las necesidades y las aspiraciones del hombre están en aumento constante. Lo que nuestros abuelos consideraban superfluo, para nosotros es necesidad real. El nivel de la vida ha subido ; lo que antes era un lujo, ahora es una necesidad sentida, y lo que todavía es un lujo, vendrá día en que será una necesidad. Unida con este vasto crecimiento de valores, ha crecido también una gran confianza en la posibilidad de adquirir estas cosas. Los hombres van convenciéndose, cada día más, de que el mundo está a su servicio y de que, así como el tiempo va pasando, se sucederán nuevas y mejores oportunidades que harán la vida mejor y más digna de vivirse. El mundo es un buen sitio para vivir. «Hay algo en el espíritu moderno que impide que el hombre se lave las manos de toda la materia y se aparte del mundo.»

El espíritu del mundo antiguo o medieval está ahora puesto en contradicción con este espíritu moderno. La idea del mundo antiguo era que el hombre debía contentarse con lo que

tenía. Los estoicos proclamaron la doctrina del desengaño. El mundo medieval continuó haciendo lo mismo, pero introdujo elementos nuevos, que fueron desconocidos en el paganismo; por ejemplo, la doctrina de la vida futura, donde las pérdidas de tiempo serían compensadas con ganancias de eternidad. Había todavía un elemento común entre esos dos, o sea, la desproporción que en el hombre existe entre sus aspiraciones y su poder y, por consiguiente, la necesidad de la mortificación. Su sabiduría, continúa diciendo el profesor Perry, «estaba influida totalmente por el sentido de condenación, de la ironía del destino, de las flaquezas inevitables y de la intervención divina. Esto enseñó al hombre a creer que las consecuencias de este mundo no podían ser sino provisionales...» Pero los éxitos de la ciencia moderna han dado por resultado, para bien o para mal, una nueva manera de ilusión del mundo europeo. Ella propone aumentar la producción antes que reducir el consumo. Ha emprendido una agresiva campaña, a la descubierta... Si recuerda el destino de la Torre de Babel, lo atribuye a la ignorancia de los recursos de la ingeniería moderna. Si cita a la fe, para que venga en su ayuda, no es para inclinar a la resignación, sino para vigorizar sus esfuerzos y dar solidez a sus ilusiones... [7].

De aquí resulta una considerable diferencia entre la teoría del valor en el sentido europeo contemporáneo y la teoría del valor en el sentido antiguo y no europeo. El valor surge hoy día de una especie de abundancia de riquezas. ¿Cómo puede el hombre escoger entre tantas cosas que se le ofrecen? ¿Cómo podrá ser reducido o eliminado el conflicto existente entre ellas? El problema, dicho en otras palabras, «es que hay que establecer un principio de selección y un método de reconciliación por medio del cual el orden y la armonía puedan resultar del estado de perplejidad de este caos y confusión de va-

lores» [8]. Puesto que el mundo ha cambiado de perspectiva referente a la vida, y resulta estar más inclinado a aumentar las posibilidades del hombre que a reducir sus deseos, es por esto que una nueva teoría de valores resulta necesaria, para ajustar debidamente los detalles de esta nueva visión.

El valor, de una o de otra de las maneras, ha venido a ser el objeto primario de la Religión, sin consideración alguna a la manera de Dios, que cualquier filósofo de nuestros días pueda imaginar. Los que están bien enterados de la filosofía contemporánea de la Religión, pueden muy bien recordar la frecuencia con que es citada la definición de la Religión que nos ha dado Höffding [9]. Sería interesante saber quién no la ha citado. Höffding ha definido la Religión como «la fe en la conservación de los valores», o «la convicción de que ningún valor se pierde fuera del mundo» [10]. Windelbrand, que es realmente una autoridad, resume la situación presente de la filosofía con estas palabras: «Nosotros no podemos ya esperar de la Filosofía lo que antes se suponía que debía dar: un esquema teórico del mundo, una síntesis de los resultados de las ciencias por separado o de lo que trascendía de ellas en su propio campo, un esquema armoniosamente completo en sí mismo; lo que esperamos hoy de la Filosofía es la reflexión sobre estos valores permanentes, que tienen su fundamento en la más alta realidad espiritual por encima de los intereses mudables de los tiempos» [11].

Podríamos recorrer en todas direcciones el campo de la filosofía contemporánea buscando definiciones positivas de la Religión, pero a la postre nos encontraríamos con que todas serían variaciones de la de Höffding. Así es que el profesor E. G. Spaulding halla en la Religión «el factor del valor, de algo que es de valor para el individuo, de algo que representa para él mejoramiento y bondad» [12]. «La esencia de la Reli-

gión», según el vizconde Haldane, «es la proclamación de que el mundo tiene valor» [13].

Pero ¿qué es el valor? Aunque la filosofía contemporánea está de acuerdo en que la Religión está destinada a la conservación de los valores, no obstante resulta que no hay acuerdo perfecto en determinar qué es lo que constituye el valor. El profesor Whitehead, por ejemplo, lo define como «la realidad intrínseca de un acontecimiento» [14]. Por el contrario, Meinong dice que el valor de un objeto descansa en la reacción total del sujeto en proporción con el sentimiento que levante el juicio o la suposición de su existencia o no existencia [15]. El profesor John Dewey nos dice que «el valor está constituido por el interés, preferencia, gusto vital» [16], lo que es algo semejante a la noción del profesor R. B. Perry, que el valor es inteligible en función del interés [17]. El profesor E. S. Brightman quiere una definición psicológica y lo define como «lo que es deseado, querido o aprobado a la luz de nuestros más altos ideales» [18]. «El valor es, en las circunstancias que sea, la distinción que hay entre lo que en este plano es ajustado y lo que es superado en contraste o lucha con ello» [19].

Y así podríamos seguir elaborando definiciones. Por último, deberíamos hacer alguna clasificación de ellas. Esta clasificación podría estar fundada en la distinción entre valores objetivos y subjetivos, o entre valores instrumentales e intrínsecos, o, todavía más, podríamos hacer una clasificación fundada en las distintas ciencias, lo que nos daría su división en valores éticos, morales, artísticos y podríamos continuar bajo otros aspectos semejantes. Pero, aun admitiendo la validez de todas estas clasificaciones y divisiones, todavía queda otra que sirve muchísimo mejor al propósito que persigue este trabajo. Es una clasificación que respondería al problema que ha sido muy bien expresado por el profesor E. S. Brightman: «¿Po-

demos nosotros dar una referencia completa de lo que significan los valores religiosos sólo en relación con nuestra vida psicológica, nuestra actual o posible experiencia inmediata, o, por el contrario, la significación de nuestra experiencia religiosa depende de nuestra relación con respecto a un orden que es superior y diferente del de nuestra vida humana? [20]. En otras palabras, ¿es Dios necesario para la conservación de los valores?

No hacemos violencia alguna a la filosofía de los valores clasificando sus varias escuelas de acuerdo con sus respuestas a esta cuestión, pues aquí nosotros no tratamos de tomar partido alguno, sino que únicamente tratamos los valores con relación a la Religión. En este asunto se puede decir que hay dos grupos de filósofos del valor: uno que sostiene que Dios es necesario como fundamento de los valores; el otro que ignora a Dios o niega su necesidad como fundamento de los mismos.

I. — *Primer grupo de filósofos del valor*

El profesor R. S. Sorley, en su trabajo «Valores morales y la idea de Dios», que puede decirse que es la contribución más valiosa que la filosofía contemporánea haya hecho al problema del valor, nos da un bien ordenado y coherente fondo de visión para los valores. Él dice que la inteligencia tiene un interés doble: el interés en lo particular y el interés en lo universal. Las Ciencias Naturales estudian lo universal; las ciencias históricas y morales, lo individual. En otras palabras, las Ciencias Naturales estudian causas y las ciencias morales estudian valores, porque los valores son esencialmente personales. Pero hay objetividad en ambas esferas. Los prin-

cipios éticos son para las personas tan válidos como los físicos para las cosas materiales.

No hay unidad absolutamente independiente entre los objetos de la experiencia ; realmente, las cosas nos son conocidas como en conjunto. El problema está en entender este conjunto, pues cada cosa es una parte de este todo y la realidad incluye diversidad. La dificultad, pues, está en saber cómo estas diversidades se reconcilian dentro del todo, o sea, las diversidades en el terreno de las causas y las diversidades en el terreno de los fines. Los dos se reúnen en el hombre y parece haber algún conflicto.

De este conflicto nace una dificultad, que puede ser expresada en forma de dos preguntas. ¿Por qué las personas realizan tan imperfectamente sus ideales? ¿Por qué el sistema de causas es tan indiferente para ellas?

La respuesta a la primera pregunta es la Libertad ; la respuesta a la segunda es la Intención.

«¿Cómo es que las personas no realizan el orden moral del universo? La respuesta es que los valores morales pueden ser realizados únicamente por los seres libres ; que la libertad es necesaria para el bien... y que el mundo sería menos noble y menos digno de lo que es si no incluyera los valores que pueden ser realizados únicamente por los seres libres, y que, por lo mismo, no pueden ser adquiridos sino a costa de los dones que hacen posible el mal así como el bien [21].

¿Por qué es el mundo aparentemente tan indiferente a nuestros ideales? Esta dificultad puede ser «explicada solamente por la interpretación del mundo como sistema intencional, o sea, adaptado a su fin... Nosotros podemos pedir en el mundo una intención con el mismo derecho que exigimos la libertad en el hombre. El mundo, con su orden o ley natural, no puede ser explicado solamente por su existencia presen-

te ; no solamente su justificación, sino también su explicación depende del resultado final ; y nosotros debemos mirar hacia los fines que debe servir... El orden de la naturaleza intenta un resultado, que no se halla en estado particular alguno en el proceso de la existencia. Se requiere una idea del proceso en su totalidad y del orden moral al que la naturaleza está sirviendo. Esto significa, por lo mismo, inteligencia y voluntad para el bien como fuente última del poder. De esta manera, el reconocimiento del orden moral y su relación con la naturaleza del hombre, envuelve el conocimiento de la inteligencia suprema a Dios como fundamento de toda realidad» [22].

Aunque defendiendo que «la idea del valor es fundamental»» [23], el profesor Sorley no dice que Dios sea bueno porque haya bondad en las cosas. «Nosotros no hemos defendido», escribe él, «que Dios es bueno porque hallamos bondad en el hombre, sino que es bueno porque encontramos la idea de bondad válida para este orden universal, que nosotros intentamos entender» [24]. En esta misma favorable posición ha de ser mencionado el profesor E. S. Brithman, que está completamente apartado de toda teoría del valor que declare fuera de la ley a Dios. «Los valores hechos por el hombre no solamente no son satisfactorios, sino que carecen de fundamento. Sólo Dios puede dar esta aptitud y permanencia a los valores, y por lo mismo ha de ser defendido como «el Valor Supremo del Universo» [25].

El problema del fundamento de los valores ha sido tratado por otro gran filósofo moral de reconocida fama : el profesor Hastings Rashdall, en su obra en dos tomos «La teoría del Bien y del Mal» [26]. Muy bien fundamentado en su crítica del utilitarismo psicológico y racional y del imperativo categórico de Kant, es menos eficiente en su parte constructiva. Su teoría es que los bienes de diferentes clases (placer, virtud y

otros similares) son capaces de un cómputo cuantitativo, y admite que pueden ser estimados con respecto a su último valor. Pero debe haber un último postulado para la moralidad, pues de otra forma no habría razón para ser moral, y este postulado es Dios. Los valores morales están en íntima conexión con la doctrina del amor de Dios. «Para ser Dios amado, es necesario que sea juzgado como digno de amor, y es difícil creer que pueda ser digno de amor si Él quiere un mundo tal como es el nuestro, excepto que sea un medio para otro mundo mejor para sus criaturas, al menos las que sean dignas de Él... En el amor de Dios, las dos fuerzas emocionales más poderosas que actúan en favor de la moralidad en este mundo, hallan su más completa y armoniosa satisfacción : la reverencia por el ideal moral y el amor a la humanidad» [27].

Pero cuando se pregunta cuál es la naturaleza de Dios, tan necesario para la conservación de los valores, quedamos sorprendidos al saber que es un Dios no Omnipotente [28]. Dios no es el Absoluto, sino que «el Absoluto debe incluir a Dios y toda otra clase de conciencia, no como seres solitarios y desligados, sino íntimamente relacionados ; de manera que, unidos con él y entre sí, forman con Él un sistema o Unidad» [29]. Así resulta que el Dios que conserva los valores no es el Dios del pensamiento tradicional, sino un Dios que con nosotros ha de formar el Absoluto.

El profesor Pringle Pattison se une también al grupo de los que creen en la necesidad de Dios para la conservación de los valores. Él hace la guerra a las personalidades finitas, que constituyen la intención final o el hecho central del universo. «Todas las alegaciones hechas en favor del hombre han de estar basadas en la objetividad de los valores, reveladas en su experiencia, realizadas en ella ininterrumpidamente. El hombre no hace los valores, como tampoco hace la reali-

dad» [30]. Pero ¿cuál es la naturaleza de este Dios que sostiene los valores? Ciertamente que no es según la noción tradicional de Dios, porque ésta debe ser «profundamente transformada», por ser «una fusión de la primitiva idea monárquica con la concepción aristotélica del Entendimiento Eterno» [31]. Su propia idea de Dios no es la de «dos actos independientes, sino el hecho experimentado, que es la existencia de uno en el otro y por medio del otro» [32]. Dios es trascendente, si queréis; pero esta trascendencia se refiere «a una distinción de valor o de cualidad, no a la trascendencia ontológica que supone separacióny distinción de un ser de otro» [33]. El profesor Hocking dice: «el uso de la idea de Dios... será la principal determinante del nivel de los valores en cada una de las conciencias... Sea cual fuere el valor que la Religión tenga para el hombre, estará fundado, por lo menos así lo juzgamos, en las ideas religiosas... la idea de Dios». Y eso que para él Dios no resulta muy importante que digamos, pues más adelante el referido profesor escribe: «El mundo podría pasar muy bien sin Dios, así como puede estar muy bien con Él; sea cual fuere la hipótesis que un hombre adopte, la experiencia le va a ser útil igualmente: ninguna de estas dos formas, en cuanto dan razón de ello los hechos visibles, en relación con lo dicho, va mejor que la otra» [34].

Hugo Münsterberg cree que la Religión exige «una progresión sobre los límites de lo que puede estar sujeto a experiencia» [35]. Los valores se encuentran en la región de la voluntad humana y el valor implica una voluntad sobrepersonal y metafísicamente absoluta. Pero esta absoluta voluntad no debe entenderse como un Dios Perfecto, porque él añade a continuación: «Sea que Dios esté sobre las cosas o que viva en las cosas mismas, sea que exista un Dios o que haya muchos, esto resulta una consideración de importancia secundaria» [36].

Hay además un grupo de filósofos inspirados por la «Crítica de la Razón Práctica», de Kant, que creen que Dios es un postulado para los valores morales. Tal es la idea del profesor José A. Leighton, cuya posición puede ser resumida como sigue: «La verdadera significación de la existencia de un Dios, el principio vital de la fe en Dios y el alto orden del cual es guardián y sustentador, es la respuesta afirmativa del angustiado clamor de la humanidad para la seguridad o la promesa de la "existencia de una vida mejor"» [37]. Lo que es muy parecido a la sentencia de Lord Balfour: «La protección divina es para nosotros una necesidad si hemos de defender estos tres altísimos valores: conocimiento, amor y belleza» [38].

II. — *Segundo grupo de filósofos del valor*

Hay otro grupo de filósofos para quienes la existencia de Dios no es necesaria para la conservación de los valores, y esto por muchas y muy varias razones, sean psicológicas o metafísicas. El profesor Ralph Barton Perry, en su «Teoría general del valor» [39], nos da un ejemplo del punto de vista psicológico. En vez de empezar con una categoría y entonces investigar ejemplos de la misma, él prefiere proceder en dirección contraria, coleccionando ejemplos para después deducir sus características comunes.

La discusión del valor empieza con la búsqueda de una palabra, que habrá de ser suficientemente amplia para abarcar todas las variedades de la vida moto-afectiva, y esta palabra es el «interés». El profesor Perry se separa aquí de Santayana, para quien el valor es absolutamente indefinible y de Brogan y Dewey, para quienes es sólo relativamente definible. Su propia teoría es que el valor de un objeto descansa en su relación con el interés, pero no precisamente por un deseo o inte-

rés peculiarmente calificado. Pero ¿cómo podemos nosotros concebir esta relación entre el valor y el interés? ¿Es que el interés se dirige hacia el objeto, lo mismo que el tirador dirige su flecha a la diana, o, por el contrario, es el objeto el que arrastra el interés hacia sí a la manera de un imán? En el primer caso, el valor procede del interés y sería otorgado al sujeto; en el segundo caso, el valor residiría en el objeto de acuerdo con su capacidad para atraer el interés. El profesor Perry se inclina a la manera primera de ver: «Lo que es un objeto de interés es *eo ipso* investido de valor. Cualquier objeto, sea el que fuere, adquiere valor cuando hay por él algún interés, sea el que fuere; de la misma manera que cualquier cosa, sea lo que sea, viene a ser una diana cuando alguien la toma como punto de mira para dirigir a ella sus tiros» [40]. Cree, además, que Aristóteles estaba «fundamentalmente equivocado cuando dijo que la bondad aparente de una cosa la hace objeto del apetito, y su bondad real la hace objeto del deseo racional, y que Spinoza estaba en lo cierto cuando aseguraba que una cosa es buena porque nosotros la deseamos y no viceversa.

Así, pues, si el interés es constitutivo del valor en su sentido básico, la teoría del valor tomará interés en él como en su punto de partida y su centro de referencia. El interés es entonces analizado biológicamente, psicológicamente y cognoscitivamente. El fundamento del interés es la Biología. Esta ciencia ha establecido definitivamente el hecho de que el organismo vivo provee las circunstancias del interés, pues se halla en él una capacidad de acción previsora determinada. El perro que prevé un latigazo procura, no sólo escapar del latigazo, sino huir de todo posible latigazo, de entonces en adelante, que es lo que el látigo le representa. (Los animales no solamente tienen adaptación a su ambiente; sino que también la

adquieren.) Esta respuesta anticipada, junto con la adaptación a su ambiente y otras cosas semejantes, son maneras de interés. Lo que hace falta es anticiparse en el conocimiento, que es lo que nos lleva a la consideración psicológica del interés.

La Psicología define una acción interesada o intencionada como una «acción adoptada, porque la respuesta anticipada que excita coincide con la incompleta o implícita fase de una propensión dominante» [41]. Si un jugador de ajedrez, por ejemplo, tiene siempre adelantados una serie de movimientos, es porque hay en él una coincidencia con la tendencia dominante, y lo que se espera, se ha de seguir.

El interés puede ser estudiado no solamente en sus relaciones básicas, biología y psicología, sino también en relación al conocimiento. El interés está relacionado con el conocimiento a la medida que la satisfacción aumenta con la verdad de un juicio. Esto es cosa muy diferente que decir que el acto de interés es el mismo que el acto de juicio: «El nervio del juicio es la conexión entre el exponente y el predicado, así como el nervio de interés es la conexión que hay entre el predicado y la inclinación dominante» [42].

La conclusión que el profesor Perry saca de este largo estudio del interés es que «todos los valores son subjetivos en el sentido de que son funciones de interés, y objetivos en el sentido de que son independientes de los juicios, que se hagan sobre ellos» [43].

Adelantando en la crítica del valor, el autor se pregunta más adelante: «¿Cuál es la condición de un objeto en virtud de la cual puede decirse que es mejor o peor que otro objeto, o el mejor o el peor entre varios objetos? En otras palabras, ¿cuál es la regla del valor comparativo? Como respuesta, nos da tres reglas que son irreductibles: intensidad, preferencia

e inclusividad. «Un objeto, por ejemplo el vino, es mejor que otro objeto, el agua : primero, si el interés por el vino es más intenso que el interés por el agua ; en segundo lugar, si tenemos preferencia por el vino más que por el agua ; en tercer lugar, si el interés por el vino es más inclusivo que el interés por el agua» [44]. El principio intensivo es enfáticamente considerado por la escuela hedonista ; el principio de preferencia, por la escuela humanista, o sea, por el culto de la racionalidad y el gusto ; el principio de inclusividad, por la escuela del rigorismo moral.

Y así lo mismo para los valores comparativos ; pero ¿cuál será el bien mayor? «El bien mayor será el objeto de un sistema de intereses armoniosos totalmente inclusivo» [45]. En el individuo, por ejemplo, el interés armónico constituye una persona mejor que el interés antagónico. En esta «persona armónica» hay una subordinación del menor interés al mayor, y también hay reciprocidad, de lo cual es causa especial el amor. Pero también hay algo así como una «armónica sociedad», cuya *armonización* se logra por medio del amor universal. «En la voluntad totalmente benévola, o en la benevolencia de la cual todas las personas son objeto, y que es el intento regulador de cada uno, hay una manera única de vida, una integración *sui generis*... Es el producto característico de una vida particular en la que todos los intereses están subordinados al amor de las personas congregadas ; una voluntad resultante de la acción catalítica de la benevolencia universal en la composición de este complejo de apetitos y deseos, que está arraigada en su organismo» [46]. Esta integración no la hace una persona ; es más bien una voluntad benevolente, «cada uno, bueno con todos los otros». «Es el deseo en el que es razonable para todos tomar parte en él, no por causa de algún oculto beneficio o alguna sanción autoritaria, sino simplemente porque

esta concurrencia general es razonable» [47]. Y esta voluntad totalmente benevolente, según el profesor Perry, es Dios. Pero este Dios no es una persona. «La exigencia de que Dios sea una persona es solamente el último de los antropomorfismos con los cuales el hombre ha entrado en relación con Dios con el deseo de adorarle. Cuando las personas viven de acuerdo, la situación resultante es algo más grande que una persona, como un organismo es algo más grande que una célula» [48].

El profesor Perry cree que un tal concepto no deja lugar a cuestiones tan molestas como las siguientes: ¿Consiste el supremo bien en la utilidad y en el placer, o en algún más profundo bienestar, como la virtud, la autoperfección o la santidad? «En la concepción de una felicidad para todos, que es condición de felicidad para cada uno, hay sitio suficiente para los estoicos y epicúreos, para los discípulos de Kant y para los utilitaristas, para los cristianos y para los paganos» [49].

Naturalmente surge una pregunta posterior. ¿Existe realmente esa tan armoniosa, benevolente e iluminada unanimidad? ¿Existe Dios? El profesor Perry no puede escapar de la dificultad. En una nota, en la página 686 de su misma obra, proclama que está convencido de la deidad emergente de que habla el profesor Alexander, la cual naturalmente no existe, pero es el esfuerzo (*nisus*) hacia la existencia. Nosotros podemos, por lo mismo, esperar una solución igual y nuestras esperanzas no quedarán fallidas. La pretensión del profesor Perry es que la unanimidad debería existir. «Lo mejor definido de esta manera es un hecho hipotético, pero no histórico... Si yo digo que otra guerra mundial sería una catástrofe suprema, o que un hombre que tuviera la altura de diez pies sería más alto que ningún hombre ahora existente, afirmo lo que es verdad aunque no suceda la guerra o realmente no existan gigantes... Así también, si uno pregunta en general qué

sería lo mejor, y se le responde refiriéndose a lo que no existió, ni existe, ni existirá, tal respuesta no será, desde este punto de vista, inadecuada o falsa» [50].

En este sentido, Dios (la voluntad totalmente benévola de la humanidad) es útil para los valores. «Si se define a Dios como una voluntad que haría todas las exigencias armoniosas y proporcionadas si existiese, es definido así combinando los hechos de discordia y desproporción con los principios de los valores comparativos. Dios es ese ser cuya naturaleza puede ser juzgada la más alta, en el mismo sentido que la meta todavía no alcanzada, pero racionalmente influyendo sobre la voluntad. Dios es un ser que excede y sobrepasa completamente al hombre, aunque dependa de los esfuerzos morales del hombre. El mundo viene a ser divino, a la medida que se quiera que lo sea, y por lo mismo su ser divino queda condicionado por la fe dinámica por la que las altas resoluciones son llevadas a efecto. La existencia de Dios, en este sentido, puede ser resultado de la fe en Dios, aunque no sea una fe en que Dios ya exista» [51]. «El peligro continuo de la Religión es que, por exceso de fe en su existencia, Dios cesará, en algún sentido moral o inteligible, de ser divino» [52].

El profesor J. D. Mackenzie, en su obra «Valores completos», después de rehusar la teoría del doctor G. E. Moore, que afirma que los valores son objetivos, así como la de Sedgwick, según la cual son puramente subjetivos, se inclina por una posición intermedia y afirma que son las dos cosas: objetivos y subjetivos. La dificultad de la primera opinión, y de aquí su semejanza con la del profesor Perry, es «que en todo caso de valor intrínseco parece verdad que un cambio en la actitud subjetiva produce un cambio en el objeto» [53]. La dificultad también se deja sentir contra el punto de vista subjetivo, y es

que «para estar complacidos nosotros, debemos estar complacidos con algo».

Entre otras teorías del valor que desconocen a Dios como su fundamento, aunque no lo excluyan necesariamente, podemos enumerar las de Meinong, Ehrenfels y Urban.

Para Meinong, el valor es el contenido del sentimiento cuando se interpone un juicio. La medida del valor de un objeto es el placer o la pena que sentimos cuando pensamos referente a su existencia o no-existencia. Él llama «dignitativo» a la manera particular de ser objetivo, lo que uno siente que debería existir, y llama «desiderativo» lo que uno desea que exista. En otras palabras : los valores tienen esa no-existente objetividad que es la base del sistema de Meinong [54].

Ehrenfels adopta, lo mismo que Meinong, el método psicológico. Su teoría es de alguna manera semejante a la de Perry. «El valor es una relación entre un objeto y un sujeto, que expresa que el sujeto actualmente desea el objeto y lo desearía si estuviera convencido de su existencia» [55].

Para Urban el valor en el sentido de «debería existir» es una categoría completa bajo la cual, en último término, deben estar subordinadas incluso las categorías de la existencia y de la verdad [56].

El valor no se adhiere únicamente a la voluntad. No es relativo a ninguna voluntad actual, sea divina o humana, pues que, si no, el valor vendría a ser una cuestión de existencia y naturaleza. Establece que el todo es la perfecta satisfacción de «tener que ser», al que, siguiendo a Meinong, llama «objetivo». Urban dice que cuando nosotros conocemos un valor, no necesitamos saber nada de su existencia o de su posibilidad. Así yo puedo decir que «la perfecta satisfacción» tiene que ser independientemente de que exista o no una tal cosa, y aunque ello fuera imposible. Los ideales tienen que existir, y poseen

valor regulativo aun cuando, como la «completa autorrealización, sean esencialmente inasequibles, de la misma manera que las ficciones imposibles, como lo «infinitamente pequeño» o el «éter concebido como un perfecto fluido», deben tener valor en la ciencia [57].

Otros autores hay que pudieran ser incluidos en este grupo, para quienes la última razón es el «tiene que ser», para los que el valor es puramente humano. Bertrand Russell, por ejemplo, asegura lo siguiente: «Somos nosotros los que creamos el valor y son nuestros deseos los que confieren valor. En este reino nosotros somos los reyes y envileceríamos nuestra realeza si ante la Naturaleza nos inclinásemos» [58]. El profesor Sellars escribe: «los valores se refieren a la contestación del hombre y a su estimación de las cosas... Aunque ellos son condicionados objetivamente por la naturaleza de sus objetos, son primariamente personales y sociales, o sea, humanos» [59]. Finalmente, debemos mencionar al doctor Walter G. Everett, que está empeñadísimo en un fundamento terreno para los valores. «Para la realización de todos los valores», escribe, «nosotros dependemos directamente del Poder cósmico» [60]. El mundo ha sobrepasado la idea de la cultura palestina de un mundo doble, o sea, los cielos y la tierra. «Los dos mundos del valor son *aquí* y *ahora* y están con nosotros siempre, no solamente en el momento de escoger, cuando nosotros, conscientemente, queremos proceder en el mundo del conocimiento o de la ignorancia, del amor o del odio, de la belleza o de la fealdad, de los intentos generosos o de las pasiones innobles... El sentimiento de que lo que alcanzamos en este proceso es inefablemente precioso, es la verdadera base de la reverencia religiosa, y en la confianza, extensión y crecimiento de estos valores está la verdadera base de la fe religiosa y

de la esperanza... El que no halle a Dios aquí, es posible que no lo halle en parte alguna» [61].

A la luz de las citas antes presentadas, podemos sacar dos conclusiones : 1) Existe una creciente tendencia en la filosofía contemporánea a presentar la Religión sin Dios. Esto se hace o negando a Dios completamente, lo que no es corriente, o, más bien, dejando la idea de Dios vacía de todo su contenido tradicional e identificándolo con algo tan vago como el *nisus* y tan impreciso como una «sociedad divinizada». 2) La mayoría de los filósofos de la religión ofrecen como sustitutivo de ella, en cuanto se refiera a Dios y al hombre, una religión del valor o de la fraternidad del universo. Estos puntos de vista son nuevos ; son influyentes por sí mismos sobre las inteligencias y encuentran favorable acogida. No es suficiente que digamos que son «modernos» o «locuras», pues son proclamados con la mayor sinceridad. Este libro tiene por objeto hacer un razonado juicio de todos ellos a la luz de la historia y de la filosofía del «más ilustrado de los santos y del más santo de los sabios» : Santo Tomás de Aquino.

SEGUNDA PARTE

Orígenes históricos de la idea contemporánea de la Religión

Capítulo III

PRINCIPIOS ESPIRITUALES TRAS LA EVOLUCIÓN DE LA IDEA CONTEMPORÁNEA DE LA RELIGIÓN

El problema que tenemos planteado es explicar históricamente la idea contemporánea de la Religión, que ha sido expuesta en los capítulos precedentes. El cúmulo de datos históricos de los cuatro últimos siglos, que representa la materia prima de este estudio, se presta a múltiples y muy diversas interpretaciones. Un examen del movimiento democratizador en religión, por ejemplo, no comprendería los mismos datos históricos que tendría que tener en cuenta el estudio del desarrollo de los dogmas. De la misma manera, un estudio de los orígenes de la concepción contemporánea de la religión no ha de incluir esos elementos que son extraños al sujeto, aunque sean contemporáneos de él. No tenemos interés sino en esos particulares y definidos hilos del pasado que han sido tejidos en la tela de lo que hoy se llama «religión moderna». Pues que no existen líneas bien definidas o trazadas rápidamente en la evolución o progreso del pensamiento religioso, es natural que solamente aquí y allá hallemos algunas corrientes del pensamiento, de una y otra parte, cortándose diagonalmente con la línea de lo que parece debería ser su natural desenvolvimiento. Cuando Newton dio a conocer al mundo sus fórmulas referentes a las leyes físicas, y Galileo sus descubrimien-

tos astronómicos, no dejó de haber corrientes de oposición, que probablemente confundieron a muchos de sus contemporáneos. Mas para nosotros estos sucesos están ya a suficiente distancia para permitirnos separar con seguridad el grano de la paja y trazar la historia del desarrollo de la nueva física y de la nueva astronomía. Así también hay corrientes encontradas en el pensamiento filosófico; hay tangentes de idealismo, que atraviesan el materialismo o confinan con él, así como hubo reacciones contra el protestantismo de Lutero entre los mismos reformadores. Pero, en medio de todas estas reacciones y por entre estas corrientes encontradas, todavía quedó un residuo, una línea bien definida del pensamiento, que traspasó la herencia del pasado llegando a las mismas puertas del siglo XX, que enriqueció, por no decir creó, nuestras ideas nuevas referentes a la relación del hombre con Dios.

Nuestra tarea no es trazar el desarrollo del pensamiento religioso de una manera estrictamente cronológica, como tampoco lo es el localizar el pensamiento por naciones o regiones en las que tuvo su origen. Mejor diríamos que nuestra tarea va a ser investigar bien esos «principios espirituales» enterrados en el pasado, que han sido el germen del desarrollo de la religión moderna. Nosotros somos «solidarios» con el pasado intelectualmente, tanto o más que físicamente. Somos hijos, no sólo de nuestra época, sino también de cualquier época anterior. Los principios llevados *in acie mentis* de nuestros intelectuales antepasados son el germen del «espíritu del progreso moderno».

Los principios espirituales, que son los que buscamos para la religión, prescindiendo de cualquier otra cosa que nos aparte de ellos, envuelven elementos espirituales, que trascienden la densa materialidad de la vida. Los principios espirituales son precisos además por otra razón, y ésta es porque son real-

mente fundamentales. Es el pensamiento lo que inspira la acción. «Los pensadores viven eternamente; el afán muere en un día.» Los corredores de Maratón, en Grecia, murieron y han sido olvidados; pero Platón y Aristóteles viven todavía y son venerados. La simple búsqueda del origen del supuesto conflicto entre la ciencia y la religión, el monismo y el pluralismo, el vitalismo y el mecanicismo, siempre nos dejaría algo apreciable. Esta historia podría explicar el desarrollo del hecho, pero dejaría sin explicación los principios fundamentales que están detrás de él.

Tres son los conceptos espirituales fundamentales a que se refieren la Religión y la Filosofía. Uno de éstos pertenece al orden sobrenatural; los otros son del orden natural. Son: la gracia, la inteligencia y la voluntad. La gracia es una participación de la vida íntima de Dios; la inteligencia y la voluntad son semejanzas de la Vida Divina. Nosotros somos semejantes a Dios a la medida que tenemos una inteligencia y una voluntad; somos semejantes a los animales porque tenemos un cuerpo. Precisamente en derredor de estos tres conceptos giran toda la religión y la vida filosófica del hombre. Otros problemas no son sino subsidiarios; el materialismo, por ejemplo, es sólo secundariamente una glorificación de la materia, puesto que primariamente es la negación de lo espiritual.

El trato que estas realidades espirituales han recibido de los pensadores, desde el principio de la era cristiana, ha sido tan vario que dejan a uno perplejo. Los pelagianos y San Agustín, en los primeros tiempos; los fundamentalistas y los modernistas, en nuestros días, no han podido entenderse referente a la naturaleza de la gracia. Los discípulos de Bergson y los de Santo Tomás tienen un concepto diferente de la inteligencia, así como Fouillé y Nietzsche nos han dado unas concepciones completamente diversas de la voluntad. Es preci-

so, pues (porque sino nunca podríamos trazar una historia coherente de las ideas religiosas modernas), tener una significación fija para estas grandes realidades espirituales. Un patrón es necesario. Si la regla del carpintero cambiara al medir cada uno de los tablones, ni siquiera el más convencido partidario del pragmatismo podría aceptar tener que vivir en una casa moderna. Y si todas las cosas cambiaran, no podríamos saber nunca dónde estaría el cambio.

Sin prejuzgar el asunto, sino simplemente para tener una norma cierta y así juzgar las realidades espirituales, tomamos las definiciones que de ellas nos ha dado la *philosophia perennis*. No tiene importancia que algún filósofo contemporáneo esté o no conforme con este patrón. Podemos estar en desacuerdo, pero así sabremos de una forma precisa qué es aquello en que no convenimos. Tomaremos, pues, el significado escolástico de estas palabras como norma ; si hubiese otras normas igualmente fijas y permanentes, nos serviríamos de ellas también, pero no existen otras. La justificación de esta norma en el terreno de su consistencia lógica es un problema completamente diferente del de su precisión ; aunque esta precisión puede ya hacernos sospechar su consistencia. El problema de su justificación vamos a tratarlo en la lección siguiente.

Una explicación breve de lo que la *philosophia perennis* y la *theologia perennis* entiende por gracia, entendimiento y voluntad, no solamente disipará la niebla de la mala inteligencia que hay en general referente a estos puntos en las mentes de muchos de nuestros contemporáneos, sino que servirá también para esclarecer las mismas ideas modernas en cuanto son reacciones contra las nociones tradicionales ; así como nunca podemos saber cuán profundamente ha caído una persona si no sabemos de dónde ha caído.

Gracia

La creación recibió para sus fines la comunicación de las riquezas infinitas de la divina perfección. Y puesto que las perfecciones de Dios no tienen límites, fue imposible que fueran completamente representadas por una sola criatura. Ésta es la causa de que, como Santo Tomás nos dice, Dios multiplicara y diversificara las criaturas, para que lo que faltara a una en la manifestación de la Bondad Divina la otra pudiera suplirlo. La deidad, que en Dios es simple, en la creación fue derramada, por decirlo así, a la manera que los rayos del sol se dividen en los siete colores del espectro cuando atraviesan un prisma. Ésta es la razón por la cual las perfecciones infinitas de Dios son mejor representadas por la totalidad del cosmos que por ninguna naturaleza en particular, por muy perfecta que ésta sea [1]. Así como la limitación de nuestra lengua humana nos obliga a multiplicar las palabras para expresar algo siquiera de la naturaleza de Dios, que en Sí mismo habla una sola y única palabra (Verbo) y a la manera como el maestro desmenuza los principios abstractos en las migajas de ejemplos concretos para sus alumnos, así también Dios rompe en diversos fragmentos su infinita y simplicísima perfección, para que nuestras inteligencias finitas puedan concebirlo y entenderlo.

Así es que el mundo, en conjunto, es la reunión de las participaciones de su Divina Bondad. Si todas las cosas existen en este universo, es porque participan del Ser de Dios ; si hay algunas cosas que viven, es porque son reflejos de la vida de Dios ; si hay seres dotados de inteligencia y de voluntad, por ejemplo, los hombres y los ángeles, es porque participan del Soberano intelecto, que es Dios.

Pero ninguna de estas participaciones, por excelente que sea, es suficiente para hacer de las criaturas hijos de Dios; ninguna de ellas autoriza al hombre a ser participante de la misma Naturaleza Divina. Una piedra, por ejemplo, es igual a un hombre en cuanto que tiene existencia; una planta es igual al hombre en cuanto que tiene vida; un animal es igual al hombre en cuanto que es consciente; pero nada hay en el universo que sea semejante al hombre en cuanto que está dotado de inteligencia y de voluntad. Así también nada hay en el mundo que sea igual a Dios en su naturaleza más íntima, por lo cual es Dios. Por naturaleza, nosotros somos *criaturas*, no *hijos* de Dios.

Si Dios, además de la inmensidad de su amor por los hombres, ha querido comunicarnos una participación de su naturaleza, que nos haga no solamente criaturas suyas, sino hijos suyos, tal don habrá de ser necesariamente sobre lo que es debido a la naturaleza del hombre, pero no contrario a ella [2]. Será sobrenatural en el estricto sentido de la palabra. Sería un acto «sobrenatural» para un mármol si diera fruto; sería también un acto «sobrenatural» para una flor si fuera consciente, con la conciencia de los cinco sentidos; sería un acto «sobrenatural» para un animal si estuviera dotado del poder de la razón, como un Aristóteles o un Tomás de Aquino... «Sobrenatural porque esos dones exceden, de una manera vaga, las exigencias y el poder y la naturaleza de esas criaturas. Pero, *de una manera muchísimo más estricta*, sería un don sobrenatural para el hombre si Dios le comunicara el poder de pasar a ser miembro de la familia de la Trinidad, hijo adoptivo de Dios, *consortes divinae naturae* [3]. Esta participación de la misma vida íntima de Dios es lo que llamamos «gracia», que ha sido definida como «un don sobrenatural de Dios, que nos ha sido concedido por los méritos de Jesucristo para

nuestra salvación». Y el más pequeño don de esta vida, según Santo Tomás, vale mucho más que todas las otras cosas creadas. Es la *gracia* que hace la distinción entre criaturas de Dios e hijos de Dios. El mismo sapientísimo Doctor nos dice que entre un alma en estado de gracia y un alma que no lo está hay más diferencia en este mundo que entre un alma en estado de gracia en este mundo y otra alma en el cielo. La gracia es el germen de la gloria ; tiene las fuerzas de la visión beatífica en sí misma, de una manera mucho más sorprendente que la bellota tiene en sí las fuerzas del roble.

Inteligencia [4]

La inteligencia tiene dos importantes características : su «realismo» y su «trascendentalismo» [5]. Su «realismo» porque conoce las cosas antes de conocer las ideas de las cosas, puesto que solamente por un acto reflejo concibe las ideas. Eso con lo que está en contacto directo es lo real. Su «trascendentalismo», porque tiene poder de conocer cosas superiores al orden sensible. La inteligencia es espiritual ; siendo espiritual puede ser actuada espiritualmente, y cuanto más espiritual sea el objeto, tanto más resulta ser adecuado para la inteligencia. Los factores desarrollados por la experiencia no limitan su poder y su conocimiento, como todos los colores del arco iris tampoco agotan las posibilidades de la visión. La inteligencia nunca halla un objeto completamente adecuado a sí mismo hasta que descansa en Dios.

Voluntad

La voluntad es la facultad de lo bueno, así como la inteligencia es la facultad del ser. Cada una de las cosas en este

universo tiene una curva que debe trazar. La diana para cada uno de los proyectiles de la naturaleza varía según su naturaleza ; de la misma manera que la propulsión que traza su curva y lo dirige al blanco varía de una cosa a otra. Las cosas materiales, por ejemplo, son dirigidas a su fin por las leyes de la naturaleza ; los animales son dirigidos a su fin por los instintos, y el hombre es dirigido a su fin por la razón. El placer es la consecución del fin para el que una cosa ha sido creada ; el dolor proviene de que una cosa esté fuera de relación con ese fin. La voluntad es esa tendencia hacia una cosa conveniente a su naturaleza [6]. El deseo es el móvil principal o la impulsión del proyectil, como podríamos decir, y está fundada, en primer lugar, en la actual indigencia, y en segundo lugar en una riqueza potencial.

Relación entre la inteligencia y la voluntad

¿De dónde ha de recibir la voluntad su fin o su objeto, o qué es lo que constituye su blanco? Es realmente fácil de ver que las cosas materiales reciben su fin de la misma naturaleza, y que los animales lo reciben de los instintos ; pero ¿de dónde recibirá el hombre el suyo? Además de su propia naturaleza con sus nativas inclinaciones, que son comunes a toda la familia humana, el hombre, por causa de su alma espiritual, es capaz de recibir en sí la naturaleza de otras cosas por un acto de conocimiento, puesto que el conocimiento es una asimilación y una posesión del mundo exterior. Por lo mismo no posee las naturalezas de estas cosas de una manera material, sino de una manera espiritual o «intencional» ya que cada cosa asimila según su propia naturaleza. Ahora bien, puesto que estas naturalezas, o «formas», como mejor son llamadas técnicamente, existen en el hombre de una manera más noble

que en las cosas, de esto se sigue que la inclinación derivada de estas naturalezas o «formas», será más elevada que en el mundo material. En las criaturas más bajas, en las que estas «formas» son naturales, la inclinación se llama *apetito;* en el hombre, en el cual las formas son adquiridas, la inclinación se llama *voluntad.* Y es cosa bien clara que si no hay conocimiento no puede haber deseo: *ignoti nulla cupido.*

El conocimiento es la condición del deseo [7], y cuanto más levantado y noble sea el conocimiento, tanto más elevado será el deseo. Si nuestros pensamientos son bajos y vulgares, entonces tendemos a eso que es bajo y vulgar; si son sublimes y virtuosos, entonces tendemos a lo que es sublime y virtuoso. De ahí la necesidad, según la mentalidad escolástica, de claros y limpios pensamientos. Una pedagogía sana no puede pasar por alto este punto. No es suficiente legislar sobre un deseo cuando éste ha sido puesto por obra; es mucho mejor retraer el pensamiento antes que sea deseado. La mejor terapéutica para remediar una vida desordenada es pensar puramente. Nosotros debemos proveer la voluntad con proyectiles de buena naturaleza y trazarle la trayectoria debida, porque la voluntad, por su naturaleza, es informada por la inteligencia.

Esto nos lleva a la siguiente cuestión: ¿Qué está más alto: la inteligencia o la voluntad? Precisamente en la respuesta que se dé a esta cuestión encontramos la causa de muchas de las ideas erróneas referentes a la Religión [8].

Es preciso hacer desde el mismo principio una distinción bien clara: el entendimiento y la voluntad pueden ser considerados en relación con las cosas que son más nobles que el alma o con las que están debajo de ella.

1. — *En relación con las cosas que están más bajas que el alma, por su naturaleza y calidad,* la inteligencia es más noble

que la voluntad [9]. La razón es que la inteligencia y la voluntad actúan de una manera diferente en relación con las cosas materiales. La inteligencia eleva las cosas conociéndolas, puesto que les confiere una nueva existencia; pero la voluntad baja hacia las cosas acomodándose a sus exigencias. La inteligencia, conociendo, asimila, y, como es espiritual, asimila espiritualmente. Así, por ejemplo, el árbol que no tiene sino una existencia material es ennoblecido y perfeccionado cuando entra en los dominios de la inteligencia, puesto que entonces empieza a ser dotado de una existencia intelectual. La voluntad, por el contrario, en lugar de elevar las cosas hasta ella, baja hasta encontrarse con el objeto de su amor. Los que aman siempre se ponen al nivel del ser amado y se acomodan a sus exigencias, y por esta razón el amor es frecuentemente sinónimo de sacrificio. De aquí se desprende que el objeto amado está por debajo del alma en dignidad y, por lo mismo, la voluntad, cuando se aparta de sus anhelos espirituales y baja a las satisfacciones puramente materiales, se degrada a sí misma.

Por esta razón el entendimiento, en cuanto se refiere a las cosas materiales, es más noble que la voluntad, y puede deducirse de ello como conclusión práctica, de acuerdo con la doctrina tomista, que es mucho mejor ser un científico que un mundano; puesto que el científico ennoblece todas las cosas conociéndolas; pero, por el contrario, el que está entregado a las cosas mundanas se degrada a sí mismo amándolas.

2. — *En relación con las cosas más dignas que el alma,* la voluntad es superior a la inteligencia [10]. También ahora la razón es que la inteligencia y la voluntad actúan de diferente manera con las cosas que están sobre el alma que con las que están por debajo de ella en dignidad. El entendimiento, cuando intenta aprehender las verdades que son dificultosas y que

superan a su capacidad, las descompone totalmente, se vale de comparaciones, las hace concretas y las baja al nivel de su capacidad. Así procede siempre el maestro que tiene que presentar verdades abstractas a la inteligencia de los otros. De esta manera la inteligencia actúa de acuerdo con su forma, asimilando el conocimiento de acuerdo con su naturaleza, descomponiendo totalmente lo simple y lo abstracto.

Pero la voluntad, por el contrario, pues que siempre se dirige al objeto amado y tiene la tendencia a hacerse uno con él, queda ennoblecida, tanto más cuanto más noble sea el objeto en sí mismo. Se transforma en celestial cuando ama cosas celestiales y es simplemente de este mundo cuando ama cosas del mismo, confirmando siempre la ley de que el amor tiende a llegar a ser igual que el objeto amado. De esta manera la Filosofía predispone a la inteligencia para aceptar el misterio de la Encarnación, por el cual Dios viene a ser hombre e igual al hombre porque amó al hombre.

Una conclusión práctica de esta doctrina de Santo Tomás de Aquino es la que él mismo saca de estos principios: es mucho mejor amar a Dios que conocerle, de la misma manera que es mejor conocer las cosas materiales que amarlas. *Melior est amor Dei quam cognitio; e contrario melior est cognitio rerum corporalium, quam amor.* Nosotros ennoblecemos las cosas conociéndolas; nos ennoblecemos a nosotros mismos amando a Dios. De ahí la necesidad de amar algo más noble que nosotros mismos para poder perfeccionarnos con este amor. Y no sólo esto; nuestro conocimiento y nuestro amor deberían estar en armonía. Nosotros deberíamos amar lo que conocemos solamente en correspondencia al grado de nobleza que esta cosa tiene. Así reflejamos la Trinidad en la cual el Conocimiento y el Amor están eterna y completamente en armonía; el Hijo y el Espíritu son iguales.

El origen de la idea contemporánea de la Religión debemos hallarlo en las reacciones, que históricamente conocemos, ante estas tres ideas fundamentales de la vida espiritual: la gracia, el entendimiento y la voluntad. Se admite por todos que durante los cuatro últimos siglos se produjo poco a poco una mala inteligencia, un desafecto notable y, finalmente, una eliminación completa de cada una de estas tres realidades, siendo acompañada cada una de estas negaciones, en su caso, por la sustitución de otra afirmación que llenara el vacío.

El principio general implícito en los pensamientos religiosos durante las cuatro últimas centurias ha sido *la negación de lo trascendente y la afirmación de lo inmanente*. En el orden moral de las cosas existe un equilibrio entre lo trascendente y lo inmanente, pues toda la vida es realmente un equilibrio entre las fuerzas de dentro y las fuerzas de fuera. La negación de lo trascendente con la excusa de que es una opresión o una violencia a nuestra naturaleza, siempre tiene como contrapartida una insistencia en la inmanencia con la excusa de que conduce a la independencia.

La negación de lo trascendente: Por esto se entiende la tendencia a ignorar o pasar por alto esas realidades espirituales que están más allá del mundo fenoménico que nos rodea. Lo que el pensamiento tradicional llamó *trascendente* (pero no en el sentido de Kant), nuestros contemporáneos lo miran como *extrínseco;* y lo extrínseco es considerado como una amenaza a la libertad de pensamiento y a la libertad de pensar; como cosa que se interpone entre nosotros y nuestro poder de procurar por nosotros mismos nuestra salvación; como algo que no es natural por la sola razón de que es trascendente, y como una fuerza cuyo único fin y propósito es oponerse a nuestro yo. Cada uno de los medios, que el sentido común mira como capaces de unir «lo de dentro» con «lo de fuera», es con-

siderado como «intermediario» que nos separa de la realidad, así como las ideas en el reino del conocimiento y la Iglesia en el terreno de la gracia [11].

La afirmación de lo inmanente : La negación de lo perfectible como algo extrínseco tiene como contrapartida la glorificación de «lo de dentro» como contrastado con «lo de fuera». El principio inmanente afirma que nada hay que domine al hombre, nada que le modere ; que no existe supremo fin hacia el que se dirija. El hombre es independiente mirando a los poderes que están sobre él ; él tiene independencia referente a las leyes que la razón pueda establecer sobre él ; él es supremo y libre referente a la selección de los valores. Nada por encima del hombre, nada más arriba de su inteligencia, nada sobre la materia ; éstas son las máximas y los dictados del principio inmanente llevado al extremo de sus lógicas conclusiones.

El principio de la negación de lo trascendente y de la afirmación de lo inmanente ha sido progresivamente aplicado a las tres grandes realidades de toda religión : la gracia, la inteligencia y la voluntad. Las tres, una después de otra, han sido negadas como «extrínsecas» y algo extraño y exótico ha sido afirmado en su lugar.

NEGACIÓN DE LO TRASCENDENTE	AFIRMACIÓN DE LO INMANENTE
Gracia	Filosofía del Individualismo
Entendimiento	Filosofía del Hecho
Voluntad	Filosofía del Valor

Los tres grandes períodos, que corresponden forzosamente a estos tres grados, son la Reforma, el Racionalismo y el Romanticismo. El problema de cada uno de estos períodos estaba formulado con relación al yo. La Reforma Protestante pregun-

tó de esta manera: ¿cómo soy yo justificado?; el racionalismo propuso esta cuestión: ¿cómo puedo yo conocer?; el romanticismo preguntó: ¿qué valgo yo? El problema de la gracia, el problema de la inteligencia y el problema de la voluntad ya no fueron jamás formulados en tercera persona como lo habían hecho siempre los escolásticos, sino en primera persona. En una palabra, la historia de la teología dejó de ser Cristo-céntrica y empezó a ser antropo-céntrica; la historia de la filosofía dejó de ser teo-céntrica y pasó a ser egocéntrica.

Los tres grandes profetas de la Reforma Religiosa que prepararon el camino a las ideas del siglo xx, fueron Lutero, Descartes y Kant.

Lutero desnaturalizó la gracia haciéndola extrínseca a la naturaleza humana, intrínsecamente corrompida, y con su doctrina de la interpretación privada de la revelación preparó el camino a la filosofía del individualismo.

Descartes perturbó la inteligencia haciéndola intuitiva e independiente de lo sensible, y por medio de su principio de lo claro y distinto preparó el camino a la filosofía del Hecho.

Kant desorientó la voluntad haciéndola ciega, separándola de la inteligencia, y por medio de su doctrina del sentido moral introdujo la filosofía del Valor.

La combinación de estas tres filosofías, el subjetivismo, el racionalismo y el pragmatismo está en las mismas raíces, según nuestro modesto parecer, de la idea contemporánea de la religión.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA DEL INDIVIDUALISMO

MUCHO antes del siglo XVI, lo sobrenatural había sido objeto de ataques y disensiones. Ya San Agustín tuvo necesidad de defenderlo contra los pelagianos. En 1311, el Concilio de Viena defendió lo sobrenatural contra los begardos y los beguinos, que aseguraban que toda naturaleza intelectual tenía naturalmente su bienaventuranza en sí misma, y que, por lo mismo, no necesitaba de la gloria para subir a la visión beatífica. Más tarde, bajo el pontificado de Juan XXII, ciertas proposiciones de Juan Eckhart fueron condenadas, porque tendían a suprimir lo natural en favor de lo sobrenatural en sentido panteísta.

Pero ninguno de estos errores llegaron a constituir una tradición, como empezaron a formarla los que surgieron en tiempos de la Reforma. La teología de Lutero es realmente la primera semilla de una tradición referente a lo sobrenatural, que en el último término incluía la completa eliminación de todo orden de gracia y de justificación.

Lutero, naturalmente, no sacó su teología de lo sobrenatural fuera de ciertos límites, porque realmente no existe hombre alguno completamente desligado del tiempo en que vive. Pero había ciertos antecedentes, así en su vida como en su doctrina, y lo mismo en la historia, que prepararon el camino para una más completa evolución.

Las dos ideas principales que formaban el fondo de las doctrinas de Lutero referentes a las relaciones de la gracia con la naturaleza eran:

1. — La doctrina de la corrupción esencial de la naturaleza humana.
2. — El nominalismo de los escolásticos en su decadencia.

I. — Corrupción esencial de la naturaleza humana

En nada afecta a la certeza de que él sostuvo esta doctrina la duda de si fue la experiencia propia de la imposibilidad de vencer la concupiscencia o la convicción racional de la inhabilidad para hacer obras buenas, lo que le llevó a establecer la corrupción esencial de la naturaleza humana [1].

Es realmente cierto que en 1514 Lutero sostenía aún la noción tradicional del pecado original y que defendía la libertad del hombre enfrente de sus pasiones [2]. En su «Comentario a la Carta a los Romanos» sacrifica algo esta libertad, pero insiste en que la oración saldrá vencedora. Sus sermones de este tiempo están llenos de exhortaciones a la oración como el gran medio de vencer el hervor de la concupiscencia. En 1515 se manifestó claramente y aseguró que el mal, la concupiscencia y el pecado son «invencibles» [3]. La experiencia, dice él, así nos lo enseña [4].

La imposibilidad de vencer la concupiscencia, que «no puede ser apartada de nosotros por ningún designio ni esfuerzo», es otra manera de decir que la naturaleza humana es intrínsecamente corrompida. La gracia, el bautismo y la penitencia no afectan, de ninguna manera, su corrupción esencial. Echó en cara a los escolásticos que «de una manera arbitraria habían afirmado que con la inclusión de la gracia queda com-

pletamente borrado todo el pecado original en cada hombre» [5].

Al mismo tiempo decía que había creído que el sacramento de la Penitencia extinguía todo pecado y que en su locura había creído ser mejor después de haberse confesado que los que no lo habían hecho [6]. Pero ahora él reconoce que el pecado permanece aún después de la absolución. «El pecado, por lo tanto (escribe), todavía perdura en el hombre espiritual para ejercitarle en la vida de la gracia, para humillación de su orgullo... Nosotros debemos siempre estar en guerra con nuestros deseos, que son culpables ; son realmente pecados y nos hacen dignos de la condenación» [7].

Si la gracia, la absolución y el bautismo no afectan intrínsecamente al alma, tampoco nos hacen buenos las obras. «Las obras no nos hacen buenos, pero nuestra bondad, o mejor dicho, la bondad de Dios, nos hace buenos y hace buenas nuestras obras, que en sí mismas no serían buenas, y ellas, por lo mismo, son buenas o no lo son a medida que Dios las recibe o no las recibe como buenas» [8].

La concupiscencia, pues, según Lutero, no es algo solamente que solicita la voluntad, pero sin determinarla ; sino que, por el contrario, es un mal esencial de la naturaleza humana, que corrompe al hombre interior, su razón, su voluntad y sus apetitos. En otras palabras : la concupiscencia es el mismo pecado original. Nada puede borrarlo o cambiarlo intrínsecamente. El pecado permanece incluso después de la administración de los sacramentos. La naturaleza humana es esencialmente mala. Nosotros somos todos una masa perdida [9].

El pecado y la gracia, por lo mismo, coexisten en el mismo ser, pues que la naturaleza humana es esencialmente pecadora y la gracia es únicamente una cobertura de esta maldad y de ninguna manera afecta intrínsecamente a la natura-

leza humana. La conclusión que se sigue es que la virtud y el vicio pueden coexistir, y Lutero así lo admite [10].

Las enseñanzas de Lutero referentes a la naturaleza humana pueden ser resumidas en las siguientes proposiciones:

1. — La justicia original en el Paraíso terrenal era el estado natural del hombre. Lo que el pensamiento tradicional llamó dones fueron «tan naturales para el hombre como lo es recibir la luz en sus ojos».

2. — Luego cuando el hombre perdió esos dones por su caída, perdió lo que era natural para él y para siempre pasó a ser «desnaturalizado», por decirlo así, en el sentido de que su naturaleza empezó a ser intrínseca y esencialmente viciada y corrompida.

3. — La concupiscencia, que es la inclinación al pecado y es «invencible», es lo mismo que el pecado original.

4. — La concupiscencia continúa durante toda la vida, lo mismo que el pecado original. La gracia, el bautismo, la penitencia, de ninguna manera afectan nuestra corrupción intrínseca. Luego todos los actos que proceden de nuestra naturaleza son pecaminosos, porque nuestra naturaleza es pecaminosa. «Nosotros todos somos una masa perdida.»

2. — *El nominalismo*

El primer origen de la noción peculiar de Lutero acerca de lo sobrenatural, se halla en su teoría de la naturaleza humana. Pero la segunda fuente de esto mismo se halla en el nominalismo de los escolásticos decadentes. Guillermo de Occam es conocido como el *Venerabilis Inceptor Nominalium*. «Entró en conflicto con la autoridad del Papa en la cuestión teológica referente a la pobreza; en 1328 fue excomulgado, protestó contra las decisiones del Capítulo general de su Or-

den y se acogió al amparo de Luis de Baviera, el Cismático, con lo que empezó a ser su defensor literario» [11].

¿Cuáles fueron algunas de las doctrinas de los occamistas? Para hacerles justicias, es necesario decir que reconocieron que el orden natural y el sobrenatural eran distintos uno del otro. Pero las dos principales doctrinas suyas, que tienen relación con lo que nosotros vamos estudiando, son las siguientes:

1. — La gracia no es absolutamente necesaria; es necesaria solamente en la presente condición de cosas. Todo acto de caridad que nosotros hagamos en el curso ordinario de nuestra vida mortal no difiere esencialmente de cualquier otro acto de la naturaleza. Nada hay, pues, sobre nuestras fuerzas naturales [12].

2. — Dios acepta nuestros actos sobrenaturales como tales, simplemente porque ha querido hacerlo así. No son en sí mismos, ni necesariamente, meritorios. Ningún acto hay que por su propia naturaleza sea meritorio, aunque sea informado por la caridad. El mérito proviene de la libre aceptación de Dios [13].

En Lutero influyó la teología de Occam. Él mismo aseguraba que pertenecía a la escuela de Occam [14] y le consideraba como el mejor dotado de los escolásticos [15]. Se había familiarizado mucho con los comentarios de Ailly sobre las Sentencias, y en sus notas marginales sobre las Sentencias de Pedro Lombardo con frecuencia cita a Ailly con el nombre de obispo de Cambray, *Cameracensis*. Todavía no se tienen datos suficientes, que sepamos, para afirmar definitivamente si toda la doctrina nominalista de Lutero la había tomado de los occamistas. Va ganando terreno, a la luz de los estudios del profesor Esteban Gilson, la sospecha de que Lutero pudo muy bien haber recibido su Nominalismo de una diferente tradi-

ción de pensamiento agustiniana, que antes fue cosa corriente en su comunidad. Pero, sea cual fuere el origen, nadie discute el hecho de que el Nominalismo dio color e influyó grandemente en todas sus doctrinas.

Lutero, al hacerse cargo de las doctrinas de los nominalistas, las aumentó considerablemente. Occam, por ejemplo, enseñó que era posible para la naturaleza producir los mismos efectos que la gracia ; que sólo en este orden de cosas la gracia era necesaria. Lo que Occam enseñó como posible, Lutero lo enseñó como hecho.

Además, la *teoría de la aceptación* de la teología occamista pasó a ser *teoría de la imputación* en las doctrinas luteras y aplicada no sólo a la gracia, sino también a las buenas obras. Nuestras obras son buenas solamente porque Dios las acepta como tales y nos imputa su bondad [16].

Esta doctrina de la imputación se halla desparramada por toda la teología de Lutero. En su *Comentario a la Carta a los Romanos,* Lutero se esfuerza en demostrar que esta justicia, que se nos imputa, está conforme con la doctrina principalmente proclamada por San Pablo. «Dios ha querido salvarnos, pero no por nosotros mismos, sino por justicia y por sabiduría, no por la que haya en nosotros, o se produzca en nuestro propio interior, sino por aquella que, ajena a nosotros, nos llega de donde sea...» «Nuevamente (dice), nosotros debemos descansar, a pesar de todo, en una *justicia que nos es extraña y externa»* [17].

Puesto que la justicia no viene de las obras, ya que las obras provienen de una naturaleza humana corrompida, que nada puede producir de bueno, nosotros debemos, por lo mismo, adherirnos a la imputación. «Nuestras obras nada son ; nosotros nada hallamos en nosotros mismos, sino pensamientos que nos acusan ; ¿dónde podremos, pues, hallar un

defensor? En ninguna parte sino en Cristo... Él ha hecho por nosotros demasiado» [18].

El hombre continúa siendo siempre pecador, pero el pecado no le es imputado; es tenido por justo por la imputación de algo completamente externo a él, o sea, la justicia de Jesucristo. «La fe cristiana difiere de la fe y de la religión de los papas y de los turcos, etc., porque en ella, a pesar de su conciencia de pecado, el hombre, entre las aflicciones y el temor de la muerte, continúa en la esperanza de que Dios, por amor de Jesucristo, no le imputará sus pecados» [19].

«Nosotros escondemos nuestra justicia detrás de Dios como si Él fuera una pantalla»; los méritos de Jesucristo nos cubren como las alas de la gallina cubren sus polluelos.

Cristo es nuestra «madre gallina» [20]. La justicia de Jesucristo nos cubre, y cuando comparezcamos ante Dios, para ser juzgados, Dios no verá al pecador, sino al que nos cobija, o sea, Jesucristo. Nuestra justificación, por lo mismo, es algo extrínseco a nuestra iniquidad [21], es una pantalla o cobertor sobre lo que, en el interior, está lleno de corrupción y suciedad. En otras palabras, nosotros somos realmente semejantes a «sepulcros blanqueados», por de fuera limpios, pero por dentro llenos de huesos de muerto. La imputación salva y no la justicia. Necesitamos tener fe en Cristo, y, a pesar de nuestra iniquidad, nos salvaremos para la vida futura por la justicia imputada en ésta. Y es precisamente esta clase de teología la que, evidentemente exagerada, escribió él en la célebre carta dirigida a Melanchton, a primero de agosto de 1521: «Dios no salva a esos que únicamente se dicen pecadores. Sé pecador y peca audazmente, pero ten una fe todavía más audaz. *(Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius in fide)* [22].

Éstas son las dos fuerzas que prepararon el camino a la

distorsión de la noción de la gracia por Lutero, o sea, su doctrina referente a la imposibilidad de vencer la concupiscencia y de la corrupción intrínseca de la naturaleza humana. Aunque posiblemente lo dedujera de su propia experiencia, en segundo lugar influyó en ello también la doctrina nominalista, que aseguraba que lo sobrenatural era aceptable, no porque realmente fuera de más valor que lo natural, sino solamente porque Dios lo había querido aceptar más. De esto Lutero sacó su doctrina de la imputabilidad de los méritos de Jesucristo.

Dos consecuencias se sacan de estas influencias, las cuales perduran en el día de hoy, pero en formas diferentes :

1. — La Religión ha acabado de ser el compendio de los servicios del hombre a Dios y pasa a ser el resumen de los servicios de Dios al hombre. En otras palabras : la religión empieza a ser antropocéntrica en lugar de teo-céntrica.

2. — La noción tradicional de la super-posición de la naturaleza y de la gracia se aparta de la noción de su yuxta-posición.

1. — *La religión pasa a ser el servicio de Dios al hombre.*

El nominalismo en filosofía niega que la inteligencia pueda percibir lo real y afirma que aquello con que estamos en contacto es solamente una imagen de lo real. El nominalismo medieval es el moderno subjetivismo. El nominalismo en Teología afirma que lo divino nunca alcanza lo natural ; es imputado a él, es algo extrínseco a él, pero nunca uno con él.

Así, pues, si la inteligencia no conoce lo real, sino solamente su imagen, entonces, como Santo Tomás enseña en su *Summa* [23], todo el conocimiento sería mental en vez de ser real. La inteligencia pasa a ser el centro en derredor del cual el mundo da vueltas. Esto es una revolución copernicana muy anterior a Kant, que estaba en germen en los escolásticos de

la decadencia. Así lo mismo en el orden espiritual : si lo divino, lo sobrenatural, la gracia, no alcanza lo natural en su ser íntimo, entonces nada puede haber en lo natural, como tal, que pueda hacerse agradable a Dios ; pero hay mucho en lo sobrenatural que puede hacerse agradable por lo natural. Y fue ésta la implicación realmente escondida en la teología del Reformador, que su amigo Staupitz le hizo notar en una carta : «Sabéis que la gracia, por la que estamos en amistad de Dios, no es aquello por lo cual nosotros agradamos a Dios, sino aquello por lo cual Dios nos agrada y se hace agradable a nosotros» [24]. Es Cristo quien nos agrada ; nosotros nada podemos hacer, porque somos una «masa perdida». La justicia no es algo intrínseco u orgánico que entre en la vida real de nuestra alma ; es algo extrínseco, mecánico, cristalino, que queda siempre fuera de nosotros cómo un vestido. Nosotros no podemos agradar a Dios, pero Dios puede agradarnos, y esto en pocas palabras significa que el hombre, y no Dios, es centro y objeto de la religión.

Esto, por supuesto, no se manifestó de una manera clara en los principios de la Reforma luterana, pero el germen está allí como Staupitz hizo notar. El desarrollo prosigue y llega a su completo desenvolvimiento en nuestros días, cuando filósofos como el profesor Alexander hacen al hombre no solamente centro de la religión, «sino incluso el verdadero creador de Dios».

2. — La segunda conclusión que se saca de esta teología es la de la yuxtaposición de la naturaleza y de la gracia. La posición tradicional era que la naturaleza y la gracia se referían una a otra como *perfectio* a *perfectibile* [25]. La naturaleza nada tenía que oponer a la gracia, de la misma manera que el entendimiento no tiene derecho alguno a reclamar contra la fe. Pues cuando lo sobrenatural vino, no destruyó la natura-

leza, sino que la elevó, ya que existía en la naturaleza una a manera de potencia sumisa que la hace pasivamente apta para una perfección tal. La naturaleza, pues, y la gracia se relacionan una a otra como una perfección se refiere a una cosa que podría ser perfeccionada por un don.

Pero en Lutero la naturaleza y la gracia cesaron de relacionarse una a otra de esta manera.

La naturaleza era mala desde lo íntimo e irremediablemente ; por otra parte, la gracia no era sino una imputación. Una se refiere a la otra, así como un abrigo tiene algo que ver con nuestra espalda. En otras palabras, la gracia y la naturaleza quedaban yuxtapuestas una a la otra ; una es extraña y extrínseca a la otra de cualquier modo que se la considere.

El orden sobrenatural es simplemente una imputación y no una renovación. Y en esta yuxtaposición de la naturaleza y de lo sobrenatural hay que hallar los gérmenes de todas las yuxtaposiciones desde entonces hasta ahora : yuxtaposiciones que llegan en su desenvolvimiento a cosas tales como la oposición entre la ciencia y la religión, la fe y la ciencia, la autoridad y la experiencia, el misticismo y la lógica. La historia está llena de estas manifestaciones del error, que empezaron con la separación de la Cabeza, del Cuerpo, del Cristo Místico en el cual, como Chesterton ha escrito, ha sucedido que «los Reformadores intentaron degradarlo quitándole la mitra, pero con ella le arrancaron la cabeza» y desde aquel día en adelante el mundo no es sino un cuerpo tambaleante a través de los siglos, sin cabeza, finalmente contento con ser un cuerpo formado por la hermandad de los hombres olvidados de que nunca podemos llegar a llamarnos realmente hermanos mientras no hayamos aprendido todos a llamar Padre a Dios.

Aunque no puede negarse que era precisa una reforma,

es evidente que lo que debía reformarse era la disciplina, pero no la fe. Unas condiciones muy parecidas fueron las que tuvo que afrontar el Papa Gregorio VII, pero él no reformó la fe, sino la observancia. El siglo XVI se distingue por una doble reforma : una de fe, por parte de los protestantes ; la otra de la disciplina, por parte de la Iglesia Católica en el Concilio de Trento.

Siempre causará extrañeza a los que se dedican al estudio no sólo de las doctrinas, sino también de los hombres, cómo ha sido posible que algunos pensadores hayan señalado a Lutero como gran apóstol del progreso, siendo así que su principio inicial, la intrínseca corrupción de la naturaleza humana, hace imposible todo progreso. Y es igualmente sorprendente que él proclamara la frase «verdadera y perdurable unión con Cristo», siendo así que Cristo resultaba en cierta manera extrínseco y como un extraño a nosotros, como lo es un vestido o un abrigo. Su teoría da muy poco crédito al hombre porque lo hace irremisiblemente corrompido, y por lo mismo, también, da muy poca importancia a Jesucristo, porque reduce su redención a ser puramente nominal y putativa. Finalmente, es realmente difícil entender que Lutero haya podido ser ensalzado como el gran apóstol de la razón, siendo así que él la despreciaba grandemente. Esto es lo que dice de Lutero el profesor McGiffert, que no queda atrás en la glorificación de la teología moderna : «Hablaba con gran desprecio de la razón humana y denunció así a los escolásticos como a los humanistas, porque se apoyaban en ella ; pero mientras en esto era más riguroso que sus congéneres, el desprecio de la razón natural en relación con las cosas divinas fue la característica del movimiento de reforma tomado en su conjunto» [26].

Evolución de la yuxtaposición luterana

Lutero vino a ser la fuente de una doble evolución del pensamiento religioso; una de ellas levantó la naturaleza y la yuxtapuso a la gracia, se excedió con la negación de lo trascendente; la otra, que sublimó la gracia, la cual yuxtapuso a la naturaleza, se excedió con la afirmación de lo inmanente. Desde el punto de vista objetivo, una corriente tiende a reducir la gracia a la naturaleza, la otra tiende a elevar la naturaleza a la gracia; desde el punto de vista subjetivo, una corriente tiende a absorber la fe en la razón, y la otra tiende a igualar la razón y la fe. La religión en los sucesores de Lutero se basa o en una facultad de la naturaleza, y se desarrolla siguiendo la línea racionalista, o se basa por el contrario en la necesidad del individuo de un poder divino y se desarrolla conforme a una dirección de misticismo y sentimentalismo.

Negación de lo extrínseco. La corriente racionalista [27]

Fueron principalmente los socinianos y los arminianos quienes desarrollaron la corriente racional en los principios de Lutero. Los socinianos tomaron como método propio el examen de la verdad religiosa bajo la fría luz de la razón. Aceptaban las Sagradas Escrituras como palabra revelada de Dios, pero como necesitaban interpretación, decían, esta interpretación debe ser dada conforme a la luz de la razón. La razón es el órgano por el cual el hombre conoce, recibe, entiende y juzga la Revelación Divina. Ciertos axiomas universales y otras nociones comunes *(axiomata universalia atque communes notiones)* son sustentados por la razón, como indiscutiblemente verdaderos en relación con la doctrina religiosa;

por ejemplo, una persona justa no puede castigar a una persona buena en lugar de una mala ; una persona que procede de otra, no es Dios.

A la luz de estos principios negaban la Trinidad como opuesta a la simplicidad de Dios ; negaban también la preexistencia de Cristo y su Divinidad, y, por consiguiente, su Pasión y su Muerte eran simplemente un ejemplo para nosotros y una prenda o señal de perdón, pero no obraban la redención de la raza humana.

El socinianismo no duró mucho tiempo, pues la situación política de Polonia produjo su rápida caída. En 1658 la Dieta de Varsovia prohibió esta confesión bajo pena de muerte. Pero se propagó a Inglaterra con Juan Biddle (1622) y a Alemania con Soner de Altdorf (1612). Holanda prohibió en 1599 los escritos socinianos. Pero la semilla estaba sembrada y, con el tiempo, llegó a ser uno de los más importantes precursores del racionalismo.

Lo que es muy importante en la historia del socinianismo es la disminución que produjo en la creencia de lo sobrenatural. Lutero creía así en el poder como en la luz de lo sobrenatural, osea, la gracia y las Sagradas Escrituras. Esta secta negó el poder y retuvo solamente la luz. La «función de la cristiandad quedó reducida a la revelación de la verdad para que el hombre pudiera conocer el camino de la vida, el cual, una vez conocido, puede ser seguido o no. Esta manera de apreciar la cristiandad fue tomando más y más importancia entre los racionalistas. El Evangelio dejó de ser y significar el poder sobrenatural que nos es dado desde arriba y empezó a representar solamente la luz sobrenatural» [28].

Los arminianos, que siguieron la misma dirección de pensamiento, reaccionaron directamente contra el innatural y frío *decretum horribile* de la predestinación según Calvino, bajo

la dirección de Jacobo Arminio, profesor de la Universidad de Leyden, del cual tomaron su nombre. Pero en su movimiento había implícitamente muchas más cosas. En «espíritu» es una continuación de una corriente de racionalismo. «Los arminianos estaban infectos también de socinianismo. El inmoral antinomianismo, enseñando por el más ignorante ministro calvinista en Inglaterra, como resultado directo de la doctrina de Calvino referente a la elección, les dio ocasión para apelar a la razón humana y esta apelación fue hecha a unos hombres cuya concepción de la Iglesia y de los Sacramentos era más baja que la de Calvino y que, por lo mismo, estaban muy bien preparados para aceptar una Cristología reducida» [29].

«Por sus implícitos principios de igualdad y libertad era un sistema más adaptado que su contrario (el Calvinismo) para un período de transición intelectual. Los arminianos apoyaron generalmente el robustecimiento del carácter científico y el principio de moderación... Esto condujo a emancipar de lo dogmático la exégesis de la servidumbre... El arminianismo era una protesta contra la interpretación mística del mundo interno como exponente suficiente y juicio infalible de lo externo» [30].

Las premisas de Lutero eran las mismas que las de los arminianos y de los socinianos, pero sus conclusiones fueron diferentes. Lutero despreciaba la razón mientras que los socinianos y los arminianos (éstos con menos insistencia) la glorificaban. Lo que era común a todos ellos, era la negación de lo trascendente, o sea, lo que ellos llamaban lo extrínseco. Lutero consideraba la Iglesia como extrínseca, pero los socinianos y los arminianos consideraron también extrínseca la gracia, y las generaciones sucesivas, al amparo de la enseña de revolución que tenía que acabar con la absorción de la gracia y de la fe por la naturaleza y la razón, negaron también la

luz sobrenatural ; y enotnces fue cuando las Escrituras cesaron de ser reverenciadas y tenidas como Palabra de Dios. Lutero violentó la más grande de las realidades espirituales, o sea, la gracia, y el socinianismo y el arminianismo la eliminaron. Ahora no queda sino buscar un sustitutivo de ella.

Afirmación de lo inmanente. Filosofía del individualismo

La separación y aun la yuxtaposición de la naturaleza y de la gracia, se dijo, tuvieron su desenlace en una doble evolución : una, dando importancia a la naturaleza ; la otra, robusteciendo la gracia. La primera se desarrolló tomando la forma de cierto racionalismo teológico, del que acabamos de hablar brevemente. La otra corriente empezó no por la razón, sino por el corazón, y se desenvolvió en la dirección de lo espiritual y místico más bien que en sentido racional y humanista.

Lutero hizo sonar la nota tónica de la filosofía y de la teología de lo inmanente anunciando su doctrina de la inmanencia de la justificación por la fe, la experiencia personal de la justificación y la interpretación privada de las Sagradas Escrituras. La génesis de estas doctrinas dio origen a una especie de romanticismo religioso en el cual los individuos se tenían a sí mismos como si estuvieran en comunicación directa con Dios, que se revela al hombre por profecías, milagros, visiones y otras formas semejantes.

Las formas en que este individualismo se desarrolló, pueden ser reducidas a tres :

Individualismo dogmático.
Individualismo místico.
Individualismo moral o pietista.

Individualismo dogmático. Como hemos dicho, estuvo representado principalmente por Lutero, como se deduce de sus doctrinas. En resumen, no era sino el problema de la justificación formulado en primera persona : «¿Cómo soy yo justificado?» Esta manera de individualismo es familiar a todos bajo la forma de interpretación privada de las Sagradas Escrituras.

Individualismo místico. Hizo resaltar la iluminación interior del alma sin insistir mucho en su carácter moral o práctico. Para algunos, esta comunicación de Dios es transitoria y por ella se manifiesta, de tiempo en tiempo, por medio de visiones, éxtasis y otras maneras semejantes ; para nosotros consiste en una continua y real acción interna de Dios en el corazón humano [31]. El individualismo dogmático proclamó el derecho de los individuos a ser los propios intérpretes de la Sagrada Escritura. El individualismo místico, por el contrario, más que la interpretación privada defendió la revelación privada. Se pensó entonces de Dios que más bien se revelaba a cada uno de los individuos. Por lo mismo, los que profesaron el individualismo místico no miraban con simpatía las Sagradas Escrituras como regla de fe : eran demasiado frías e impersonales. La revelación es preciso que sea personal e íntima. Nadie era considerado como intérprete de la Biblia, sino que cada uno era para sí mismo la Biblia.

La más leve investigación de los movimientos religiosos de este período nos convencería de una general desconfianza referente a la interpretación individual de las Sagradas Escrituras. Pero en lugar de volverse al cuerpo místico, la Iglesia, como intérprete oficial en estas materias, las últimas reformas recurrieron a la manifestación directa de Dios a cada alma. Los ejemplos de esta tendencia son realmente numerosos. Melchor Hoffman (1533), por ejemplo y su compañero

Stifel se creían depositarios de visiones divinas que les manifestaban que el fin del mundo acaecería a las ocho de la mañana del 3 de octubre de 1533. David Joris (1501-1556), uno de los anabaptistas de Holanda, sostenía que en las visiones y revelaciones de su época primera se le había enseñado que el retorno del Señor era inminente. Y como se le pidiera que probara su doctrina por el testimonio de las Sagradas Escrituras, rehusó el desafío con el pretexto de que era sabiduría humana y curiosidad filosófica, asegurando que la doctrina le había sido revelada a él directamente desde el cielo. Hans Niclas (1502-1577) creía, afirmándolo convencido de la autoridad divina que se lo había revelado, que el mundo había sido dividido en tres períodos : el primero, el de las prescripciones legales y del pecado ; el segundo, el de la ley de Jesucristo ; el tercero, el de Hans Niclas mismo, por medio de las reglas del amor, puesto que Dios se había unido a él y había hecho de él un tabernáculo viviente para proclamar sus obras ante el mundo. Los Cuáqueros, bajo la dirección de Jorge Fox, Roberto Barclay y Guillermo Penn, creyeron que «la luz interior» se diferenciaba de la luz de la razón individual y que la salvación se efectuaba por la luz de Jesucristo, que no nos llega por los credos o dogmas, o de una manera suave, sino por una súbita excitación acompañada de movimientos convulsivos del cuerpo, de donde se les llamó Cuáqueros.

En estos casos individuales y en estas sectas, no eran las Sagradas Escrituras, sino más bien la Revelación, las visiones, la luz interna y los éxtasis los que revelaban la verdad divina. Había además otros individuos que sostenían polémicas contra la alta estima en que se tenían las escrituras externas y ensalzaban, sobre toda otra cosa, el ahondar directamente en las profundidades de la divinidad. Uno de los más conocidos de este grupo es Miguel Servet (1511-1553), el cele-

bérrimo médico y geógrafo español, que, a la manera de Nicolás de Cusa, creía que Dios se comunicaba a todas las cosas, de manera que sin esta comunicación no podía existir ser ni substancia alguna. Por lo mismo, el mundo es idéntico a Dios en esencia. Tomás Münzer (1490-1537) llegó tan adelante en su desprecio por las Sagradas Escrituras, que aseguraba que «de nada aprovechaban, aunque uno se tragara cientos de miles de Biblias». No menos opuesto era Sebastián Frank (1495-1543) que declaraba que todo el mal en la Iglesia procedía de una interpretación literal de las Escrituras. La fe, decía él, no puede consistir en la adhesión a ciertas creencias como verdaderas, sino en la experiencia de los hechos de la fe. Valentín Weigel (1533-1588), en sus «Diálogos sobre el cristianismo», presenta al lector una discusión entre un hombre lego que expone sus ideas y un predicador representante de la ortodoxia eclesiástica. Cristo aparece y decide la cuestión en favor del lego. El predicador, aunque fortificado por la recepción de los sacramentos, muere y va a parar al infierno; pero el hombre lego por causa de su apoyo en la revelación directa y personal, se salva. Schwenkenfeldt (1490-1562) enseñaba que el hombre pertenece al mundo animal por su cuerpo y al espiritual por su alma. Por lo mismo, lo que es externo no puede mover sino al hombre externo, y, por lo tanto, sólo Dios puede mover al espiritual, y lo hace sin intervención de un libro o de un dogma o de una iglesia cualquiera. Carlstad (1541) y Von Hohenheim (1493-1541), aunque diferentes en la manera de expresarse, tomaron como denominador común la idea de que el Cristo eterno tiene precedencia sobre el histórico, y la Palabra Viva sobre la Palabra Escrita.

Individualismo moral o pietista: La simple revelación o mera comunicación de Dios al alma fue hallada insuficiente si no servía para el aprovechamiento del individuo y para la

perfección de la sociedad. Esto es lo que Cornhert (1522-1590), secretario de la ciudad de Harlem, solía decir: «el cristianismo no debe reducirse a estar en los labios, sino en la vida. Existe en el obrar, no en el hablar». Teobaldo Thamer (1569) pudo comprobar muy pronto, con su experiencia como capellán militar, que las doctrinas de la Reforma, la sobreabundancia de sentimiento y de sentimentalismo ofensivo no habían aumentado la moral de su tiempo. Juan Arndt (1555-1621) y Joaquín Betkins (1663) lamentaban el abandono de la verdadera imitación de Jesucristo. Las universidades emprendieron *la reforma en favor* de la piedad práctica y tomaron como principio «más bien salvar un alma que hacer cien discípulos». Fue este deseo de piedad sincera el que preparó el camino para el pietismo, cuyo representante más calificado es Jacobo Spencer (1635-1705), que atribuía toda la impiedad a la exageración de los dogmas. Así, pues, en 1670, fundaba los *Collegia Pietatis,* que eran asambleas privadas, en casas particulares, donde se reunían para lecturas piadosas y edificación mutua. Como respuesta a un ataque de los teólogos luteranos escribió su «Teología de los fieles cristianos y de los ilustres teólogos» (1680), en la cual proclama el principio de que el esfuerzo humano toma alguna parte en la inteligencia de la Palabra de Dios, y así su sentido real es recogido por una iluminación del Espíritu Santo; y puesto que es un pre-requisito para esta iluminación la santidad de vida, por lo mismo el hombre no regenerado no puede poseer el verdadero conocimiento de Dios ni ser un buen teólogo.

El pietismo, como fuerza constructiva, mejoró la moral, pero como fuerza desintegrante se desarrolló de dos maneras: disminuyó el respeto debido a la teología dogmática en general, dirigiendo la atención de los hombres desde la ortodoxia a la vida; además, redujo el sistema tradicional a términos

relativamente bajos, distinguiendo sus puntos esenciales de los no esenciales» [32].

En Inglaterra, la Reforma se concentró principalmente, por razones prácticas, en el puritanismo. Heylyn da como fecha el año 1565, en el cual «estas facciones de Zwinglio o de Calvino empezaron primero a ser conocidas con el nombre de puritanos..., cuyo nombre los ha distinguido desde entonces por causa de sus pretensiones de más estricta pureza en el servicio de Dios que la que es hallada hasta ellos en el común prayer-book» (servicio divino) [33]. El principio religioso que los dirigía era la palabra interior del Espíritu Santo, más apreciada que la mera escritura externa. «Como si la predicción del profeta Joel hubiera sido cumplida, cada uno apelaba a la palabra del Señor que había escuchado como a una revelación inmediata que hubiese recibido, o al espíritu de Dios que hablaba en él» [34]. Pues los puritanos destacaban el hecho de que «no es la cabeza, sino el corazón, lo que hace al hombre cristiano» [35].

Todo el movimiento evangélico en Inglaterra fue también influido por este anhelo de una piedad más práctica. El profesor McGiffert, comparándolos, escribe: «el evangelismo inglés, lo mismo que el pietismo alemán, fue práctico en su intención y en sus métodos, por lo que tuvo gran influencia en el ámbito del pensamiento religioso. Es un hecho de importancia capital que tuviera sus principios en una época dominada no por el escolasticismo, sino por el racionalismo. Fue de hecho, en su mayor parte, una reacción contra el racionalismo en todas sus reformas. Esto le dio, a pesar de su parentesco con el pietismo alemán, un carácter muy diferente en muchos de sus aspectos» [36].

Resumiendo lo que hemos dicho antes, Lutero creó un abismo entre la naturaleza y la gracia, haciendo imposible

para siempre a esta última perfeccionar a la otra. Acaso él no pudiera entrever las consecuencias de sus principios, pero sus seguidores las comprendieron. Algunos insistieron en la naturaleza, como los socinianos y los arminianos, y rehusaron el poder sobrenatural, o sea, la gracia, como extrínseca y no necesaria. Otros insistieron en la gracia, tal como los que fomentaron el individualismo místico, que se apoya en la iluminación interior del alma, y los que desarrollaron el individualismo pietista, que dan más importancia a la rectitud personal, y trataron lo sobrenatural como natural e inmanente. Lutero dio importancia a lo individual asegurando su importancia contra una corporación mística y colocando en sus manos las Sagradas Escrituras, que podía interpretar por sí mismo tal como le convenía. Pero sus seguidores glorificaron lo individual mucho más, haciendo de ello una especie de Escritura inspirada directamente por Dios Omnipotente. Aunque variando de forma, continuaba el hecho siendo el mismo, o sea, que la autoridad, la luz divina y el poder pasaban a ser más y más inmanentes en el hombre. Éste vino a ser libre con relación a la Iglesia, e igualmente libre referente a las Escrituras. Es la tendencia a dar importancia a la inmanencia en la religión, lo que constituye la filosofía del individualismo. Una nueva corriente se introdujo en su desarrollo, que se había manifestado ya antes del pietismo, y es la del racionalismo. Su desarrollo nos lleva a la *Filosofía del Hecho*.

Capítulo V

LA FILOSOFÍA DEL HECHO

A Descartes puede señalársele como iniciador de un nuevo período en el desarrollo de la idea contemporánea de la religión por haber introducido una nueva yuxtaposición en el mundo de las realidades espirituales. Así como Lutero yuxtapuso la naturaleza y la gracia, así Descartes yuxtapone lo inteligible y lo sensible ; de la misma manera que Lutero desvirtuó la gracia haciéndola extrínseca a la naturaleza y no su perfección, así también Descartes deformó el entendimiento haciéndolo extrínseco e independiente de lo sensible y no su perfección.

Los orígenes del sistema de Descartes pueden reducirse a dos influencias diferentes : la una que pertenecía al pasado, y la otra que era de su mismo tiempo. La relación de Descartes con el pasado no es tan apreciable, porque él se preocupaba muy poco de la tradición y de la historia. No obstante, en realidad, la corriente protestante tuvo algún efecto sobre él, porque su doctrina de la inmanencia del espíritu y de la experiencia, que había sido puesta en lugar de la palabra viva del cuerpo místico, de una parte, y de la autoridad de las Sagradas Escrituras por la otra, naturalmente se desarrolló hasta convertirse en una especie de racionalismo. Cuando la experiencia íntima se iba enfriando, pasó a ser una simple cues-

tión de tiempo que la razón natural fuera considerada la luz interior.

Entonces, además, había la influencia negativa del escolasticismo decadente, contra el que reaccionó y cuyas características dominantes resume el profesor De Wulf de esta manera:

1. — El predominio de las escuelas, con sus antagonismos y su rutina. Las corporaciones religiosas habían aceptado la hegemonía de uno de sus doctores. Las universidades se conformaban con el patrón oficial y no era raro que se escogiera uno u otro filósofo por razones políticas o de intrigas.

2. — Había crecido el abuso de las discusiones dialécticas. Las doctrinas vitales del escolasticismo habían sido descuidadas si no viciadas. Los manuales del siglo XVII comparaban la materia y la forma con los amantes que se cortejan, se casan y luego pasan al divorcio y a nuevas nupcias.

3. — Los escolásticos se defendían mal o de ninguna manera contra los filósofos del Renacimiento [1].

Hamelin [2] insiste en que muy poco de la filosofía de Descartes puede ser hallado en el pasado, y para probar su tesis alega los siguientes puntos: los filósofos del Renacimiento fueron generalmente panteístas, por ejemplo Bruno y Patricio, pero Descartes fue cualquier cosa menos panteísta. La física del Renacimiento no conducía al cartesianismo, pues era en su mayor parte cualitativa y vitalista, por ejemplo Telesio, con sus dobles principios de calor y frío. Montaigne y Charron, los escépticos franceses, tuvieron poca o ninguna influencia en la duda de Descartes, excepto acaso para darle cierto sabor de antigüedad. Las Matemáticas ofrecieron bien poca cosa a Descartes, pues él mismo nos asegura no haber leído a Viete hasta que tuvo treinta y un años, que es cuando su geometría estaba ya perfectamente formada.

Aunque el pasado contribuyó poco de una manera positiva a su formación, no obstante en su tiempo había en cierne un movimiento que necesariamente tuvo que informar su vida y sus trabajos : el método científico en sus aspectos experimentales y matemáticos. Los experimentos eran la vida de aquella época. Da Vinci los llamó el «único intérprete» de la naturaleza ; y bajo la inspiración de Bacon, hombres como Rondelet, Visale, Aselli y Harvey los usaron en su búsqueda de formas, esencias y cualidades. Las Matemáticas iban también adelantando a grandes pasos. Galileo tuvo el honor de haber sido el primero que aplicó las matemáticas a la física según el espíritu de la ciencia moderna. Pero aunque Galileo dio ejemplos del método positivo, nunca desarrolló la ciencia del método en el sentido de que él discutiera si podían ser sustituidas las cantidades por las cualidades en el mundo físico. Esta fue tarea de Descartes. La sentencia de Hamelin es indudablemente cierta, pues ninguno de los sabios de su tiempo ejerció una influencia directa sobre él ; no obstante, fue influido por el espíritu de aquel tiempo. Su sistema, como tal, viene de dentro y por ello, más adelante, estudiaremos su génesis en su propia inteligencia.

Cuando Descartes pasó a estudiar la relación entre el escolasticismo decadente, que él había aprendido en Fleche, y el nuevo espíritu científico de su época, se dio cuenta de que lo que él había creado era un conflicto entre los dos. En la primera parte de su «Discurso del método», nos dice que la filosofía antigua es especulativa, al paso que la ciencia nueva es práctica ; la filosofía antigua trataba solamente de las esencias, formas, naturalezas y cualidades, mientras que la característica de la ciencia nueva es que se refiere a las cantidades.

Frente a la oposición entre la filosofía y la ciencia, Descartes no pudo ver sino una salida [3], y esta única solución era

un acercamiento completamente nuevo al sujeto. Por haber identificado falsamente el escolasticismo con la física antigua, fue cosa natural para él repudiar el escolasticismo al mismo tiempo que repudiaba la física nueva. Luchó contra el escolasticismo desde el principio para dejar el terreno libre a su sistema nuevo. El escolasticismo era para él algo que debía ser exterminado a toda costa: *ante omnia exterminanda* [4]. Una vez que hubo apartado de su camino el escolasticismo, sentó las bases de su pensamiento. *El método aristotélico iba de la física a las matemáticas, o, por mejor decirlo, de lo sensible a lo inteligible. Su método era precisamente lo contrario; procedía de lo metafísico a lo físico, o sea, de lo inteligible a lo sensible.*

Proponía un sistema que uniría la metafísica y la física, cuya unión creía que el escolasticismo no era capaz de realizar. Es muy probable que la idea de este sistema le viniera a la mente en Neuburgo, en 1619, donde «tuvo tiempo para disfrutar de la compañía de sus propios pensamientos». Allí soñaba en una ciencia universal que pudiera penetrar todo los conocimientos, no sólo la metafísica, sino también la física y la ciencia.

Era preciso que el nuevo método fuera inventado, como él decía, y en él descartaba la lógica, pues «la lógica es solamente una dialéctica que enseña el método de exponer a los otros lo que nosotros hemos ya conocido, o también de hablar mucho de lo que todavía no sabemos; por lo mismo esto es más bien una corrupción que un aumento del buen sentido» [5]. La lógica no inventa, pero el álgebra y la geometría sí [6]. La dificultad del álgebra y la geometría es que las dos son esclavas de las figuras o de los símbolos. Descartes sale de esta dificultad *empleando el álgebra para expresar las relaciones geométricas*, y haciéndolo así inventó la geometría analítica,

o sea, el método de expresar por ecuaciones las propiedades de las figuras geométricas. De esta manera halló lo que él llamama «la matemática universal, porque contiene todos los elementos que hacen a las demás ciencias parte de las matemáticas» [7].

Esto era un gran adelanto en la historia de las matemáticas [8] y, al mismo tiempo, muy importante, porque le daba la clave para el método que estaba buscando.

Puesto que había hallado una regla generalizadora aplicable a las matemáticas en general, ¿por qué no tendría que haber una aplicable también a todo el campo del conocimiento? ¿Por qué no había de haber una ciencia del conocimiento que desarrollaría las verdades de la misma manera que las matemáticas?

La respuesta a esta pregunta fue «El discurso del método», cuyo fin, como nos dice él mismo, es arrojar fuera la lógica estéril y los silogismos de la Escuela [9] para asentar en su lugar un método nuevo fundado en las matemáticas, «del cual los geómetras están ya empezando a hacer uso» [10]. Su primera regla es «no aceptar cosa alguna como verdadera mientras no nos sea conocida claramente como tal». Esto es lo que puede ser llamado «principio de evidencia». Nada debe ser aceptado sino lo que es evidente. Pero las categorías aristotélicas de forma y esencia, la metafísica, la lógica y la física del escolasticismo no son tan evidentes; por lo mismo, todas están condenadas en principio.

Mientras que este método empieza a ser aplicado, Descartes mismo excluye de su aplicación ciertos asuntos [11]:

1. — La religión no debe ser incluida en el examen de la razón, porque las verdades de la misma no caen bajo su jurisdicción. Debemos creerlas, pero no examinarlas. «Nosotros debemos», decía

Descartes, «dejar de procurar adaptarlas a nuestra razón, así como no adaptar nuestra razón a ellas». Pertenecen a otros dominios.

2. — Hace una distinción entre la esfera del conocimiento y la de la conducta. Se somete a una ética provisional, que tendrá que ser reemplazada por la ética definitiva, pero solamente cuando la ciencia esté completa.

3. — Definitiva y concretamente no quiere aplicar su método a la política ni a la ética ni a las cuestiones sociales.

Con estas excepciones, la filosofía y la ciencia serán juzgadas solamente en el campo de la evidencia racional. Cualquier cosa que no sea clara, deberá ser rechazada. En la cuarta parte de su «Discurso» adelanta más y procede (a) a rechazar cualquier cosa de la cual se tenga la menor duda ; (b) a desconfiar de los sentidos, porque algunas veces le engañaron; (c) a desconfiar de la razón, porque algunas veces los resultados de las ciencias positivas son erróneos ; (d) incluso será legítimo suponer que un genio malo se da el placer de hacerle errar, aun cuando él desea ver la verdad. En término generales, el asentimiento a una proposición cualquiera tendrá que ser suspendido hasta que ésta sea manifiestamente clara.

¿Hay proposición alguna que no resulte afectada por esta duda? No hay sino una, solamente una. Mis sentidos pueden engañarme, mis razonamientos pueden ser falsos y un genio malo puede engañarme, pero hay una sola cosa de la que no puede haber duda : si yo estoy engañado es porque existo, y esta verdad, *cogito, ergo sum* es tan evidente y tan cierta que «la duda más extravagante de los escépticos no puede conmoverla». Esto es lo que él tomó como primer principio de su filosofía.

Desde este principio, Descartes prosigue inmediatamente a probar la existencia de Dios de la idea de perfección que él tiene ; la que ciertamente él no puede haber recibido de la

experiencia. Es preciso, pues, que sea un «sello estampado por el obrero en su obra» [12].

La existencia del alma es probada de la misma manera, la cual prueba es sobradamente conocida por todos aquellos que tengan una leve idea de la filosofía de Descartes.

Yuxtaposición de lo inteligible y de lo sensible

Baste esto en cuanto a los orígenes, así extra-mentales como mentales, del método de Descartes. ¿Pero de dónde le viene a un sistema que presenta tales características formar época en la historia de la filosofía? ¿Qué revolución introdujo en el pensamiento que le hace uno de los precursores de la idea moderna de la religión? Descartes deformó el pensamiento, la segunda gran realidad espiritual, al yuxtaponerlo a lo sensible. Esto se deduce claramente de las varias manifestaciones de esta yuxtaposición que hallamos en su sistema, como por ejemplo, su teoría peculiar referente a la relación de la ciencia y la filosofía, su teoría del conocimiento, su teoría de la relación entre el alma y el cuerpo, y por último, sus doctrinas referentes a la relación que existe entre la teología y la filosofía. Descartes, como queda dicho, distinguió falsamente entre las ciencias de observación la filosofía natural, que es la reflexión metafísica sobre los hechos observados, y por esto cayó en el error de suponer anticuada e inútil la metafísica de los escolásticos, porque su física era inútil. Él hubiera querido evitar este conflicto entre las dos, y resolvió sobrepasarlo por medio de una nueva filosofía, la que realmente nunca tuvo el efecto de unirlas, sino más bien de separarlas. Su solución era invertir el procedimiento aristotélico-escolástico de empezar por la física como primer grado de abstracción para ir subiendo a la metafísica. Escogió empezar por

la metafísica y entonces bajar a la física ; o sea, dicho en otras palabras : empezar por *lo intelectual, «lo claro y distinto»*, y solamente después hallar el camino para bajar a lo sensible. En su prefacio a los Principios explícitamente dice : «la filosofía es parecida a un árbol cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física, y cuyas ramas son todas las otras ciencias» [13]. En otras palabras : «cerró sus ojos», «cerró sus oídos», se apartó de los sentidos y «borró las imágenes de todas las cosas sensibles», y así trastornó completamente el procedimiento normal de la mente humana, que empieza por el mundo de la experiencia, como materia prima para los resultados más perfectos del intelectual. Después de establecer que su metafísica era una preparación para su física, continúa haciendo una confesión muy notable, que no contribuye mucho a tener en alta estima su sinceridad : «pero no debéis decir esto, por favor, porque los que son partidarios de Aristóteles tendrían gran dificultad en aprobarlo. Espero que los que los lean se acostumbren sin darse cuenta a mis principios y reconozcan la verdad de los mismos sin fijarse en que destruyen a Aristóteles» [14].

En una palabra, Decartes deseaba alcanzar su mismo interior por la razón, de la misma manera que el hombre halla a Dios en sí mismo por los dones infusos del Espíritu Santo. En lugar de usar el procedimiento natural para la mente humana de levantarse a lo intelectual pasando por lo sensible, que es el camino verdadero que la naturaleza enseña, usó el procedimiento artificial de su duda metódica, introductoria a la revelación del *cogito,* y pretendía alcanzar lo espiritual sin el preámbulo de lo material. Se encerró a sí mismo en un mundo indefinido, impenetrable, dejando a la verdad divina únicamente como garantía de la correspondencia con las cosas ; y este método de empezar por la metafísica y luego ir

bajando a la física, es el principio de la yuxtaposición de lo inteligible a lo sensible, que se manifiesta más claramente en su teoría del conocimiento.

Jacques Maritain, en su precioso estudio de Descartes [15], ha desarrollado esta yuxtaposición de lo inteligible y de lo sensible demostrando que para Descartes el conocimiento es intuitivo en cuanto se refiere a su método [16], innato por lo que toca a su origen [17] e independiente de las cosas en cuanto a su naturaleza. Las ideas para Descartes son solamente imágenes de lo real ; lo que es alcanzado en primer lugar y directamente, no es la realidad sino el pensamiento, *cogito* [18]. Si lo sensible no es necesario para el origen de nuestras ideas ; si el objeto de nuestro conocimiento no es lo real, sino su imagen, entonces el pensamiento aparece dotado con la cualidad de la aseidad y es independiente de las cosas. Él deseaba conceder libertad al entendimiento en el sentido de que quería librarle de la determinación de lo sensible, pero, haciéndolo así, rebajó el conocimiento. El conocimiento es como la entrada en el reino de los cielos ; es preciso que se alcance solamente humillándose. En el procedimiento verdadero del conocimiento se humilla descendiendo a lo material para su determinación, y por esto es exaltado al reino de lo espiritual. Descartes rehusaba humillar su entendimiento bajando a las cosas ; pero inmediatamente le exaltaba apelando a la veracidad divina como garantía de lo real, y por su exaltación estaba destinado a ser humillado viendo al entendimiento para siempre en el estrecho pasillo de un *cogito*. Entonces empezó el gran problema moderno del conocimiento : ¿cómo dar el paso desde lo mental a lo real? «Éste es el problema central de la metafísica de Descartes, o sea, el paso del pensamiento a la existencia. El pensamiento solo es indisolublemente inherente a sí mismo. ¿Cómo, pues, con qué derecho y en qué sentido se pueden

afirmar existencias?» [19]. «La reforma de Descartes es la responsable de esta condición extraña en que vemos hoy a la humanidad, tan poderosa sobre la naturaleza, tan inteligente y bien preparada para dominar el universo físico; pero tan desorientada y débil frente a las realidades inteligibles de las cuales la humildad de la sabiduría nos hacía antes herederos. Para luchar contra los cuerpos está equipada como un Dios; para luchar contra el espíritu, ha perdido completamente todo su poder» [20].

Además de la yuxtaposición de lo inteligible y de lo sensible en todas sus fases, tal como acabamos de indicar, todavía hay otras yuxtaposiciones entre las cuales es preciso mencionar la del cuerpo y la del alma, que es simplemente otra manera de plantear la de lo inteligible y de lo sensible. Para Descartes, la esencia del alma era el pensamiento y la esencia de la materia era la extensión. Esto suscitó necesariamente el problema de la relación entre las dos, puesto que sus naturalezas son tan diversas. Es el problema del conocimiento planteado en términos psicológicos. La princesa palatina entrevió la dificultad (en aquellos días las princesas eran filósofas) y preguntó a Descartes cómo podría una obrar siempre sobre la otra. Descartes por fin le pone la excusa de que tenía que ir a Utreht, donde había sido citado para dar explicación de algo que él había escrito «referente a uno de sus ministros. Esto me obliga a terminar ahora, pues he de procurarme la manera de salir libre de sus embrollos tan pronto como me sea posible» [21].

Y el problema, que realmente era una preocupación desde el principio, desde entonces nunca tuvo solución. Una forma final de yuxtaposición de lo inteligible y de lo sensible se halla también en sus ideas particulares referentes a la relación existente entre la teología y la razón, o la fe y la ciencia. La teo-

logía para Descartes es lo mismo que lo ininteligible. «Las verdades reveladas están sobre nuestra inteligencia y no quisiera atreverme a someterlas a la flaqueza de mi razón : creo que para encargarme de su examen y tener éxito, sería preciso tener una asistencia extraordinaria del cielo y ser superior a un simple mortal» [22].

En otras palabras, lo teológico es lo irracional para Descartes [23] ; lo infinito está fuera de lo inteligible, todo lo cual es implícito agnosticismo. Cree que honra a Dios situándole más allá de la esfera de lo racional y de lo inteligible. De semejante manera reduce al mínimo la preparación racional para la fe el valor de las pruebas de credibilidad racional, probando que el racionalismo filosófico tiende a llegar a ser una manera de fideísmo religioso. Es un punto importante que Descartes hable continuamente del Dios de los filósofos, pero nunca del Dios del amor. Habla del mundo, pero es conciso referente a la creación, y cuando llega el problema del hombre, su origen y su destino, él calla simplemente [24]. Esta yuxtaposición de la filosofía y de la teología es nuevamente tomada en consideración por Spinoza, quien escribe : «El fin de la filosofía es la verdad ; la fe no es sino obediencia y piedad» [25].

El *cogito* de Descartes desplazó de esta manera el eje de la filosofía. Levy-Bruhl escribe : «Para los antiguos y para los escolásticos (exceptuada la teología), el entendimiento pensante aparecía inseparable del universo, considerado como objeto de su pensamiento, de la misma manera que el alma era concebida como la forma substancial del cuerpo viviente. Según Descartes, por el contrario, la existencia de un entendimiento pensante, lejos de ser dependiente de otra cosa existente, es la condición esencial de cualquiera otra existencia que podamos concebir ; «porque si yo estoy cierto de la existencia de algo además de mí mismo, con mucha más razón estoy se-

guro de que yo, que tengo este pensamiento, existo. La única realidad que no puedo en manera alguna discutir es mi propio pensamiento» [26].

Evolución de la yuxtaposición cartesiana [27]

Descartes, en la aplicación de su método, evitó cuidadosamente su aplicación a la fe, a la moral y a la religión. Pero sus sucesores no fueron de la misma opinión. «La precaución que tomó de "dejar aparte" las verdades de la fe, no equivalía a un tratado de paz con la teología, definitivo y aceptado por ambas partes, sino que era puramente una tregua que estaba destinada a ser violada muy pronto» [28]. El método de evidencia y lo «claro y distinto» pasó a ser el método del racionalismo. «El racionalismo, por último, se estableció en el protestantismo mejor que en las confesiones más antiguas ; no porque en un principio fuera más tolerante con respecto a puntos de vista divergentes, sino porque la división dentro de las filas de los protestantes hizo necesaria una tolerancia mayor» [29].

Dos corrientes se derivaron de Descartes : 1) la negación de lo extrínseco que se adhiere a la parte intelectual de la yuxtaposición cartesiana y acaba en una cristiandad racionalizada, o sea, una cristiandad sin lo sobrenatural. 2) La afirmación de lo inmanente, que corresponde a la parte sensible de la yuxtaposición cartesiana y acaba en una exaltación del *hecho* del universo sensible o material como límite y ápice del conocimiento humano. No queremos decir con esto que Descartes sea directamente responsable, ni siquiera el inspirador principal de la filosofía y la teología que de él se siguió ; sino simplemente que fue el primero que en el pensamiento moderno expresó claramente el principio de racionalismo.

Aunque no todos sus seguidores se adhirieron a él explícitamente en *principio,* sin embargo lo hicieron en *espíritu.* En este sentido, Descartes puede ser considerado como el profeta o precursor de la Filosofía del Hecho.

1. — *La negación de lo extrínseco: Racionalismo.* El método de Descartes, o sea, el principio de aplicación de la evidencia a la Escuela del conocimiento, se amplió con la extensión de la razón a todos los terrenos del pensamiento, así filosófico como teológico. Así como la negación de la gracia de Lutero, en el campo de la teología, terminó en la negación del poder sobrenatural con los socinianos y los arminianos, así también la degradación del entendimiento por Descartes en el campo de la filosofía termina en la negación, no sólo del *poder* sobrenatural, sino también de la *luz* sobrenatural, pues de esta manera ya no queda otra cosa, aparte de la religión revelada, que lo que la razón otorga o le concede.

La religión revelada no era negada primeramente sino indirectamente por los antiguos deístas, cuyo racionalismo fue inspirado por el individualismo protestante así como por el método de Descartes. Herbert de Cherbury (1583-1648), por ejemplo, empezó con un principio racionalista ; que la perfección de Dios exige que la salvación esté al alcance de todos, y puesto que esto no puede ser concedido en ningún sistema particular, el que, por su misma naturaleza, no está al alcance de todos, de esto se sigue que los medios de salvación deben ser atribuidos a la razón humana, en la cual quedarán siempre accesibles en todo tiempo, lugar y circunstancias. De aquí procedió a formular cinco proposiciones, basadas en la razón, que constituyen la pauta de la religión natural. Tomás Browne (1605-1682) en su «Religio Medici» se anticipa a Harnack en la distinción espuria entre la religión de la cristiandad primitiva y la que resultó de su adulteración por el espí-

ritu eclesiástico. Carlos Blount (1654-1693), con gracia detestable pretende ridiculizar el Génesis en sus «Oráculos de la razón» y añade a la lista de Cherbury dos proposiciones más, que constituyen la esencia de la razón natural. Juan Locke (1632-1704), al paso que admite la posibilidad de que la razón humana pueda probar la existencia de Dios, cuando habla de revelación hace ciertas *advertencias* para precavernos contra la demasiado fácil aceptación de las supuestas revelaciones [30]. «Cualquier cosa sea lo que Dios ha revelado, es ciertamente verdad ; pero si es esto o no una revelación divina, lo debe juzgar la razón.» Locke, no obstante, tenía ciencia suficiente para ver que los deístas eran ilógicos al establecer un catálogo de lo fundamental. A pesar de que el método de Locke era cristiano, era empírico en sus resultados. No hay duda de que Descartes ejerció una influencia profunda sobre él. Juan Toland (1670-1722) racionalizó la revelación en su «Cristiandad no misteriosa» negando que hubiera en el cristianismo cosa alguna sobre la razón. La fe, para él, no es sino una mera convicción basada en el conocimiento previo, y por lo mismo reducible a la razón. En sus «cartas», a *Serena,* reina de Prusia, había suficiente incredulidad para atraer, como de hecho sucedió, la atención del barón de Holbach, que tradujo sus «cartas» al francés para ayudar a la causa de la impiedad en Francia. En su trabajo, Toland afirma que la doctrina de la vida futura y de la inmortalidad del alma son «ficciones egipciacas». Escribió contra Spinoza, pero más tarde llegó a ser panteísta, usando la palabra por primera vez en su «Pantheisticon». Finalmente, debe ser mencionado entre otros muchos el conde de Shaftesbury (1671-1713), que declaraba en su introducción a las «Características de los hombres, maneras, opiniones, tiempos», que su objeto era ilustrar el principio estoico : cualquier cosa es una opinión. Con el nom-

bre de opinión hizo guerra al cristianismo y a la Sagrada Escritura, al mismo tiempo que pedía tolerancia para todo, porque nunca podemos estar seguros de si poseemos la verdad.

El ataque contra la Revelación y lo sobrenatural empezó a ser más efectivo cuando los escritores escogieron para atacar asuntos particulares. Un paso importante en la marcha del racionalismo lo dieron Collins y Woolston, que negaron respectivamente el poder probativo de las profecías y de los milagros. Antonio Collins (1676-1729), en sus «Ensayos referentes al uso de la razón en las proposiciones, la evidencia, de que depende el testimonio humano» pretendió socavar la fuerza probativa de las profecías, estableciendo como cierta la falta de correspondencia entre ellas y su cumplimiento. Tomando como regla, a la manera de Descartes, la proposición de que el asentimiento a una proposición depende de la evidencia con que se presenta a la mente humana, Collis deduce *more geometrico* dos proposiciones referentes a las *Sagradas Escrituras:*

a) Todo lo que en las Sagradas Escrituras, interpretado literalmente, choca contra nuestro sentido, debe ser interpretado alegóricamente.

b) Todas las expresiones que no están de acuerdo con nuestra manera de ver a Dios, deben ser rehusadas como interpolaciones.

Collins, olvidando la distinción que debe hacerse entre lo que está sobre la razón y lo que es contrario a la misma, aplicó sus principios y sacó como conclusión que las Sagradas Escrituras no eran inspiradas. Así apagó la única luz que los socinianos habían dejado encendida. En 1713 publicó su «Discurso sobre el libre pensamiento, con ocasión del establecimiento y dilatación de la secta llamada de los librepensadores», que es un panegírico de la libertad de pensamiento. Los

hombres han caído en multitud de errores ; han existido falsas revelaciones ; por lo mismo, la mejor actitud que puede tomar es la del ateísmo, porque el ateísmo es mejor que la superstición. Su argumento, naturalmente, es muy parecido al del que dijera : hay moneda ilegal en el mundo, por lo mismo no hay moneda buena.

Naturalmente, estos ataques, en una nación protestante, produjeron una gran excitación. Entre los que se levantaron contra él hemos de citar a Bentley, que publicó dos volúmenes, en 1713, bajo el título de «Reflexiones sobre los discursos de los librepensadores». Bentley trata a Collins de bribón y loco. Swift pasó al ataque con aquella ironía suya cuyo secreto solamente él poseía. Uno de los principales argumentos de Swift es el de la misantropía. Todos los hombres son locos ; por consiguiente, el librepensamiento es un absurdo. Los librepensadores son bribones y locos, de aquí que sus conclusiones son despreciables. «La masa de la humanidad sirve tanto para volar como para pensar»[31]. Un contemporáneo decía : «Si hay algún hombre que tenga merecido ser privado de los beneficios comunes del aire, y del agua, es el autor del discurso del librepensamiento». Leslie Stephen decía de él : «Estaba destinado, como su gran predecesor (Newton), para confirmar la verdad de que un hombre puede ser un eminente matemático y un teólogo pueril» [32].

Tomás Woolston (1669-1733) aplicó la interpretación alegórica a los milagros, a la manera de Collins, y por lo mismo los dejó fuera de la religión. En 1705 publicó «la antigua apología de la verdad de la religión cristiana contra los judíos y los gentiles resucitados». La antigua apología para él era la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras. ¿Por qué existen tantas disensiones entre los critianos de hoy día? Porque, responde él, hasta nuestro tiempo las Sagradas Es-

criaturas han sido interpretadas literalmente en vez de serlo alegóricamente. Moisés no fue sino una persona alegórica; los milagros del Pentateuco son puramente típicos; la conversión del agua en vino es un símbolo para la destrucción de los judíos durante la sangrienta guerra en tiempo de Tito. La plaga de las ranas de Egipto simbolizaba la dispersión de los judíos por todo el mundo después de la caída de Jerusalén. Collins nunca intentó demostrar que las profecías eran absurdas, sino simplemente que las profecías no se referían a la narración de hechos acaecidos. Woolston, cuando aseguraba que los milagros de Jesucristo eran alegóricos, no daba otra razón sino que ellos actualmente no sucedían. Su estilo era además desabrido, acre, violento e injurioso. Leslie Stephen dice de él: «Es simplemente un bufón que hace sonar su gorra con cascabeles en un lugar sagrado y su extraño cinismo es despreciable incluso para aquellos para quienes la gloria sobrenatural del templo hace tiempo que ya no existe» [33].

Nadie hasta el presente había atacado la Revelación ni la Sagrada Escritura en su totalidad. Locke había proclamado la autonomía de la razón, Toland había sustituido la cristiandad por el panteísmo y Shaftesbury por el escepticismo. Collins había escrito contra las profecías y Woolston contra los milagros, pero estaba reservado a Mateo Tindal (1657-1733) atacar la ciudad santa por todos los costados. Pope decía de él en su *Dunciad:* «Toland y Tindal, dispuestos a mofarse de los sacerdotes».

En 1730 Tindal publicó su obra más célebre, «La cristiandad tan antigua como la creación, o el Evangelio y la nueva publicación de la religión de la naturaleza». Esta obra es la negación del origen sobrenatural de la Biblia, así como de toda Revelación. Puede ser resumida como sigue: la religión natural es perfecta; todas las otras religiones, incluido el

cristianismo, son religiones verdaderas sólo en el sentido de que se identifican con la religión natural.

Defendía que nuestro Divino Salvador había promulgado una religión natural y por esto se refiere en el título de su obra a la «Nueva publicación de la ley de la naturaleza». La Biblia no es inspirada ; está llena de contradicciones, y la historia de Adán y Eva es absurda. Voltaire dijo de él que había sido «el más intrépido defensor de la religión natural» [34].

La lucha racionalista contra lo sobrenatural fue continuada por Tomás Morgan y Tomás Chubb, que dirigieron sus ataques contra el Antiguo y el Nuevo Testamento, respectivamente. Cuatro años después de la muerte de Tindal, Morgan, su discípulo, empezó decididamente su ataque contra el Antiguo Testamento, declarando que todas las revelaciones son invención de los teólogos. Es interesante comparar alguna de nuestras «nuevas» ideas referentes a Dios y a Jesucristo con las de Morgan. La idea moderna, por ejemplo, de mirar a Jehová como un dios local de los hebreos y una especie de deidad inferior, ha de relacionarse con Tomás Morgan, que se anticipó a Eichhorn y a Paulo asegurando que los milagros del Antiguo Testamento no eran sino mitos, y mucho antes que la escuela de Tübingen hablara de los partidos petriniano y paulino.

Tomás Chubb (1679-1746) concentró sus ataques contra el Nuevo Testamento, lo que era una tarea sumamente audaz, ya que no conocía sino el inglés. Voltaire decía de él : «Pensaba que la religión de Jesucristo era la religión de Tomás Chubb, pero en realidad era la religión de Jesucristo». Daba razón de las posesiones diabólicas como si fueran enfermedades naturales : la Biblia para él no era más inspirada que el Corán ; la religión, decía, es una ficción humana, y todas las religiones son igualmente verdaderas.

Quedaba reservado a David Hume (1711-1776) lanzar la idea de la evolución de la religión (que tiene parte tan preponderante en nuestra historia moderna de la religión), una vez que había quedado eliminado lo sobrenatural y todas las religiones habían sido reducidas a las bases puramente naturales. Según Hume, el politeísmo era una forma primitiva de la religión, y el deísmo y el teísmo son productos de la reflexión durante siglos. En sus «Ensayos sobre los milagros» atacaba el valor probativo de los mismos, pues, aunque no los desaprobaba ni demostraba su imposibilidad como tales, pretendía demostrar la imposibilidad de que sirvieran como garantía de la autoridad del Legado Divino.

Con Hume el deísmo muere y la impiedad queda establecida en su lugar. La influencia inglesa ahora penetra en Francia y en Alemania. Así Inglaterra paga sus deudas a Francia, que le había proporcionado el racionalismo de Descartes. En Francia la reacción es de impiedad, pero en Alemania es de racionalismo teológico. Entre los autores franceses hemos de mencionar a Pedro Bayle, el «abogado general del escepticismo», el autor del «Diccionario» que había de servir como arsenal del racionalismo francés; Bernardo Fontenelle, que miraba las matemáticas como el «instrumento universal», sostenía la teoría de que la diferencia de los pueblos, de un tiempo a otro, se debe a la necesaria sucesión de descubrimientos, teoría que hizo que Compte le juzgara como el precursor de los tiempos modernos; Voltaire, el burlón, cuya vida entera fue dedicada a la destrucción del cristianismo, y que en su orgullo satánico se vanagloriaba de que «habían sido necesarios doce hombres para fundar esa infamia (el Cristianismo), pero habrá sido suficiente uno solo para destruirla». Voltaire, al fin de su vida, hablando de la disolución de la cristiandad, decía: «Yo solo he hecho mucho más en mi

tiempo que en el suyo hicieron Lutero y Calvino». Finalmente, debemos hacer mención de Juan Jacobo Rousseau, apóstol del sentimentalismo y máximo exponente del romanticismo [35].

En Alemania, el deísmo inglés se mezcló con la impiedad francesa y con las doctrinas de Wolff para producir un racionalismo teológico propio. Entre sus principales directores debemos mencionar al predicho Carlos Wolff, que por el método matemático soñaba reducir la filosofía y la teología a la unidad ; debemos nombrar también a Johann Salmon Semler, que dejó escritas ciento setenta y una obras, de las cuales una solamente alcanzó la segunda edición ; también hemos de señalar a Gotthold Ephraim Lessing, que introdujo la indiferencia religiosa en Alemania con su teoría del progreso ilimitado y que publicó los «Fragmentos de Wolfenbuttel» como si fueran de un autor desconocido, siendo así que sabía muy bien que eran obra de Reimaro y donación de su hija Elsie. Finalmente debemos referirnos a Federico Nicolai, el Diderot alemán, en el sentido que empezó la publicación de una Librería Universal, en la cual la Biblia era explicada según los postulados de la razón.

De esta manera, pues, la aplicación del principio de la razón a la revelación completó el trabajo que había empezado Lutero. Para él la Iglesia era sólo «extrínseca» y por lo mismo debía ser rechazada. Para sus inmediatos seguidores, así como para los socinianos y los arminianos, el poder sobrenatural o la gracia era «extrínseco» e innecesario, y ahora, gracias al principio de lo racionalmente claro y distinto, también han sido rechazadas la luz sobrenatural y las Sagradas Escrituras. Toda religión revelada queda eliminada ; la razón ha hecho su trabajo. Queda para otro filósofo el demostrar que tampoco la razón sirve para nada.

II. — *Afirmación de lo inmanente. La filosofía del hecho*

Otra corriente nace de la parte sensible de la yuxtaposición de Descartes y termina en la afirmación de la *filosofía del hecho*.

En el «Ensayo sobre la inteligencia humana», Locke propuso emprender la discusión de los problemas filosóficos tomando por base el análisis de las ideas, o sea, un método psicológico. Deseaba destruir pretensiones falsas referentes al conocimiento, demostrando solamente cómo tienen principio las ideas. Éste era un problema realmente natural a la luz de la respuesta de Descartes a una pregunta semejante. Empieza negando desde el principio las ideas innatas de Descartes. «Cuando se han hallado algunas proposiciones generales, de las cuales no puede dudarse desde el mismo momento que son comprendidas, resulta un procedemiento corto y muy fácil concluir que son innatas. Una vez que han sido recibidas, ello excusa al perezoso el trabajo de investigar y quedan, por lo mismo, paralizadas las averiguaciones de lo dudoso concerniente a todo lo que en principio se ha clasificado como innato»[36].

Habiendo eliminado las ideas innatas, una vez probado que el entendimiento, según las palabras de Aristóteles, no es sino una *tabula rasa,* sigue en su segundo libro la demostración de cómo se originan las ideas.

Para Locke, todo el contenido de lo consciente nace en parte de la experiencia externa y en parte también de la experiencia interna : sensación y reflexión. Por medio de «las reflexiones percibimos nuestro propio estado mental y actividades ; por medio de la sensación percibimos los efectos de las otras cosas» [37].

Locke entonces arguye contra la substancia, *negando que exista nada sobre los meros hechos contenidos en la experiencia*. Escribe: «las ideas de substancia son combinaciones de las ideas simples tal como son tomadas para representar cosas distintas particulares que subsisten por sí mismas, en la cuales la idea supuesta o indefinida llamada substancia, tal como sea, es siempre lo primero y principal. Así, si se junta a la substancia la idea simple de cierto color blanco pardusco, con ciertos grados de peso, dureza, ductilidad y fusibilidad, entonces tenemos la idea de plomo» [38]. Para Locke, la idea de substancia es la idea de las cualidades o de los poderes que nosotros le atribuimos. Todo lo que nosotros atribuimos a la substancia se deriva de la experiencia. Esta noción tiene incluido el germen de la Filosofía del Hecho, la cual afirma que nada existe sobre la experiencia en el sentido estricto de la palabra. Locke fue tan lejos, que llegó a decir que aun la idea de Dios, que es concepto-substancia, está formada por extensión y elevación de las ideas de las cualidades espirituales tomadas en el sentido íntimo.

Para Hobbes, las substancias son solamente nombres; para Locke, una substancia es una suma de cualidades. Berkeley entra aquí, en el mundo filosófico, con su principio de *esse est percipi* y concluye que nada hay en el mundo independiente del entendimiento, o sea, dicho en otras palabras, que la inteligencia no puede conocer nunca substancias materiales [39]. Berkeley retenía la substancia espiritual; pero su sucesor, David Hume, llegó a negarlas. «La idea de substancia no es sino una simple reunión de ideas que quedan unidas por la imaginación y tienen un nombre particular asignado [40].

Es importante observar aquí que de las tres substancias, según Descartes: Dios, materia y entendimiento, solamente

queda la primera. Berkeley había preparado el camino que conducía a la negación de las substancias materiales y Hume puso los fundamentos para la negación de las espirituales. Además de esto, Hume negó también que la personalidad humana fuera una substancia, rebajando el hombre de esta manera al reino de lo material y fenoménico [41]. Esto es lo característico de toda su filosofía ; no hay substancias, no existen *rationes*, no hay personalidades : solamente hay *hechos*. Entre éstos debe nuestro entendimiento trabajar, pero nunca alcanzando más allá de ellos una causa [42], nunca trascendiendo el universo material, sin conocer cosa alguna más allá de los factores conocidos por la experiencia. «Mi intención», dice Hume, «es solamente hacer comprender al lector la verdad de mi hipótesis, que todos nuestros razonamientos referentes a causas y a efectos se derivan no de otra cosa alguna, sino de la costumbre ; y esta convicción es propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestras naturalezas, más que de la parte cognoscitiva» [43]. La creencia no queda destruida, pero todo su aspecto de razonable y demostrable queda negado. Dios puede que exista, pero la inteligencia no puede levantarse sobre los hechos ; de aquí que los argumentos ontológicos, los cosmológicos y los teológicos para demostrar la existencia de Dios, queden sin valor ; nosotros no podemos tomar como verdad, nos dice él, que haya una inteligencia más allá del universo ni podemos deducir un Creador Infinito de un mundo imperfecto, como tampoco una vida futura del orden moral presente [44].

El primer paso para el progreso de la emancipación de la inteligencia moderna fue el privilegio de la interpretación privada de las Sagradas Escrituras. Esta inmanencia de la autoridad, en el decurso de los años, pasó a ser la inmanencia de la revelación mística y el pietismo. Filosóficamente, según

Descartes, la inmanencia de la justificación sin la autoridad de un mundo existente, vino a ser la inmanencia del conocimiento sin la determinación de lo sensible. Los seguidores de Descartes extendieron más este principio y libraron a la inteligencia de la determinación de la causalidad, de la necesidad y de la trascendencia. El conocimiento es inmanente en el «hecho», y ya no existe conocimiento más allá de él. Fue la *persona* a quien era revelado lo sobrenatural, y en esto tenemos la Teología del Individualismo. Ahora es el *hecho* el que contiene el conocimiento, y en esto tenemos la Filosofía del Hecho. No es extraño, pues, que Hume, que representa la cima de esta filosofía, dijera de sus especulaciones : «parecen tan forzadas y ridículas, que no puedo yo resolverme a adentrarme más en ellas» [45].

Capítulo VI

FILOSOFÍA DEL VALOR

Una vez que la idea de la gracia hubo sido tergiversada y trenzada haciéndola extrínseca a la naturaleza, al mismo tiempo que la verdadera función del entendimiento, como coronamiento y perfección de lo sensible, había sido negada en favor de las ideas innatas, ya no quedó sino una gran realidad espiritual que no hubiera sido maltratada por las manos destructoras de los filósofos, y ésta era la voluntad, que en el pensamiento tradicional recibía su aprobación y dirección del entendimiento. Ahora aparece en escena uno de los más conocidos filósofos de todos los tiempos, Manuel Kant, que, dotado de muy buena intención, no obstante echó por tierra el último vestigio del pensamiento tradicional, tergiversando la verdadera naturaleza de la voluntad, fuente de las más nobles aspiraciones del hombre. Los orígenes del sistema de Kant, en primer lugar por lo que se refiere a las influencias externas, y después en cuanto a su propio desarrollo mental, son dignos de especial estudio. Entre otras, las dos principales influencias externas que actuaron en la formación de su sistema hay que contar el pietismo y el racionalismo. El racionalismo comprometió sus tendencias pietistas, y en un intento de salvar a este último construyó un sistema que no estaba lejos de ser revolucionario.

1. — *El Racionalismo.* — Kant había anunciado en sus «Prolegomena» que había sido la memoria de David Hume la que le despertó de su tranquilidad dogmática. Hume, si es preciso recordarlo, había limitado la filosofía del conocimiento del hecho, negando necesidad a las ideas, negando asimismo el principio de causalidad y el poder de la inteligencia para probar la existencia de Dios. Solamente por costumbre, decía Hume, esperamos que un efecto siga a una causa, pero no hay razón alguna para tomar como objetivamente válido este principio. El Racionalismo no había podido caer más bajo, había tocado su nadir en la Filosofía del Hecho. Los pensadores empezaban a estar impacientes por continuar con sus ojos llenos de polvo. La oposición al *Aufklarung* [1] en Alemania se iba haciendo más formidable, y Wolff, que utilizaba el método racionalista en la universidad de Halle, hallaba de cada día más dificultades para difundirlo. Voltaire, en Francia, se había permitido ya mofarse del optimismo racionalista de Leibnitz; Klopstock y Wenckelmann en Alemania hicieron tambalear la fe de los hombres en la estética racionalista; Lessing hacía guerra contra lo canónico, los dogmas de la estética, de la poesía y de la teología [2]. Kant simpatizaba con estas fuerzas que hacían la guerra al racionalismo y esto porque los principios de Hume en germen servían para la disolución del pietismo, que él apreciaba de corazón. En este sentido el racionalismo ejerció una influencia negativa sobre Kant.

2. — *El pietismo* ejerció doble influencia, directa e indirectamente, sobre Kant: *a)* «Su profundo sentido de la necesidad de la ley moral escrita en nuestros corazones; el individualismo característico de su punto de vista ético; su convicción de que no es un perfeccionamiento gradual, sino un completo cambio de orientación lo que supone el paso de una vida

mala a una buena, su apreciación del «mal radical» en la naturaleza humana, la corrupción del corazón, que no es menos cierta, aunque de ella no tengamos explicación satisfactoria; su no menos conocida familiaridad con la Biblia. En todas estas modalidades de su mente y carácter no vemos sino el resultado de su educación religiosa en un ambiente pietista.» *b*) «Por otra parte, en su marcada disposición a sospechar de los que se entregaban a una supuesta relación personal con Dios en la oración y en una peligrosa y desmoralizadora autoilusión, podemos conjeturar con algún fundamento que distinguimos los efectos de una reacción de la atmósfera de una sobreforzada absorción en la experiencia espiritual privada, que el tipo de religión comúnmente asociada con el pietismo tendría tendencia a crear» [3].

Kant deseaba salvar el pietismo, y en particular la creencia en Dios, en la inmortalidad y en la libertad del alma. El problema, por lo mismo, era, de una parte, dejar aseguradas estas creencias, y de la otra escapar del escepticismo de Hume. Una escapatoria habría sido refugiarse en un fideísmo de orden sobrenatural; pero esto no podría atraerle a él porque no tenía inclinación a lo sobrenatural por dos razones: su repulsión por *Schwärmerei*, el fanatismo y la intoxicación espiritual, y, además, su temperamento mental no histórico [4]. Andando el tiempo, la solución de su problema llegó a ser clara y una de las influencias que se acomodaron bien con su pietismo fue la afirmación por Rousseau de los derechos del sentimiento.

«Hasta ahora», escribe Höffding, «fiel a los principios de la iluminación, él había cifrado la esencia y nobleza del hombre solamente en el entendimiento; luego descubría un fundamento todavía más profundo, común a los sabios y a los incompetentes, en el cual los simples aldeanos serían iguales

a los más profundos pensadores. Y la apelación de Rousseau al pensamiento inmediato y a la fe inmediata pudieron parecer muy significativos a Kant, puesto que estaba precisamente en ocasión de revisar las pruebas que hasta entonces se habían tenido como fundamentos de los supuestos sobre los que estaba basada la doctrina de la religión natural» [5]. El día en que fue lanzado al público el *Emilio*, Kant, con el asombro de sus vecinos, dejó de pasear como de costumbre a la hora de cada día.

El problema para Kant era salvar las creencias, que Hume había destruido, dotándolas de cierta manera de necesidad. Si había necesidad de Matemáticas, ¿por qué no había de haberla en filosofía? Kant, dicho en otras palabras, quería aplicar la certeza de la física de Newton al orden filosófico; criticando el punto de vista de Leibnitz, aseguraba que el progreso en el conocimiento matemático no era producto de un análisis o de puros conceptos intelectuales ni de la acumulación de las perfecciones de los sentidos, que era el punto de vista de Locke y de Hume, sino de algo que constituía el punto medio entre los dos. No dudó ni un solo momento de que había un elemento a *priori* en las matemáticas y la física. Negarlo hubiera parecido una locura. ¿De dónde, pues, viene esta necesidad? El primer hombre que demostró las propiedades de un triángulo isósceles, argüía Kant, vio una luz nueva; su pensamiento fue creador; consistió en crear la tal figura y después sacar de ella las implicaciones necesarias de su propio pensamiento. «Vio que tenía que producir (construyéndolo) lo que él tenía por sí mismo, de acuerdo con un concepto a *priori* que estaba en esta figura, representado en ella de manera que para conocer algo con certeza a *priori*, no necesitaba atribuir a esa figura nada más allá de lo que necesariamente se sigue, de lo que él había colocado en ella, de

acuerdo con su concepto de la misma.» En otras palabras : si no observamos la naturaleza con ciertos principios, nunca podremos hallar sus leyes. «Incluso la ciencia de la física debe la ventajosa revolución en su manera de ser al feliz pensamiento de que nosotros debemos buscar en la naturaleza la razón, sea la que fuere, que necesitamos aprender de la naturaleza misma, y que no podría ser conocida por sí misma, y lo que nosotros debemos hacer de acuerdo con lo que la razón misma ha colocado en la naturaleza.» Fue realmente un pensamiento feliz el de Copérnico, contrario a la experiencia común de los hombres, cuando tomó como punto de partida que el espectador iba rodando y que las estrellas estaban fijas. Él nunca hubiera descubierto su ley si no se hubiese atrevido a sospecharla en la posición del espectador en vez de contemplar el espectáculo.

El profesor Frank Thilly, al trazar los orígenes de la revolución de Kant, dice : «Kant se convenció de que una luz nueva estaba enfocada sobre él. Así como Copérnico se imaginó que el espectador se movía y que las estrellas estaban quedas, así Kant intentó el experimento en la metafísica, presuponiendo que, en la percepción de los objetos, son los objetos mismos los que se adaptan a la percepción, y no la percepción la que se adapta a los objetos. Si la experiencia depende de nuestra mente y es algo ya organizado por el entendimiento, conforme a sus leyes, entonces tenemos un conocimiento *a priori* de lo que experimentamos» [6].

Kant llegó de esta manera a la conclusión de que las matemáticas son necesarias y universales porque son una creación del entendimiento, del entendimiento que percibe y que entiende. Aplicando la conclusión a la Filosofía, decía que entendemos el espacio, el tiempo y la relación casual porque la mente refiere las cosas espacialmente, temporalmente y ca-

sualmente, aunque, si no existe relación objetiva entre los dos, *es difícil de ver cómo la mente podría* referir espacialmente, más bien que temporalmente, o casualmente más bien que espacialmente.

Ésta fue la revolución de Kant. Hasta entonces había sido comúnmente aceptado que las ideas se adaptaban a los objetos ; mas para Kant *los objetos se adaptan a las ideas.* En la constitución del conocimiento, la mente construye a proporción de lo que recibe. La materia prima de la experiencia es tomada y moldeada conforme a un modelo que está en la misma mente. El tiempo y el espacio no son externos a la mente ; son simplemente «formas de sensibilidad», mientras que el principio de causalidad y las categorías del entendimiento son principios mentales por los cuales nuestras múltiples experiencias logran su unidad y coherencia de conocimiento.

Para Descartes, el conocimiento procede de la inteligencia o de «arriba», en el sentido de que esas ideas son innatas ; para Hume, el conocimiento proviene de los sentidos o de *«abajo», en el sentido de que todas* las ideas no son sino agrupaciones de sensaciones. Para Kant, el conocimiento procede de arriba y de abajo, de la parte de fuera y de la parte de dentro, y en esto estaba muy cerca de la posición de los escolásticos, pero no lo suficiente, porque no pudo ver la conexión entre el interior y el exterior. *Los sentidos no pueden* dar conocimiento, porque no pueden explicar la necesidad y la universalidad ; el entendimiento solo tampoco puede, porque sus formas son vacías. Se necesita la materia del conocimiento proporcionada por los sentidos y las «formas» proporcionadas por la razón. (Para los escolásticos la razón no puede proporcionar «formas», sino que las halla por abstracción ; por eso sobrepasa el vacío entre el exterior y el interior. El entendimiento es una luz, no un molde.) Para Kant, el *a*

priori que está en la inteligencia proporciona sus modelos a los datos caóticos de la experiencia de los sentidos, y así hace posible la ciencia. Por lo mismo la realidad es modificada por el entendimiento y no viceversa. Kant, de esta manera, recoge los frutos del extraño pensamiento de Descartes. Descartes creía que el entendimiento alcanzaba inmediata y directamente su pensamiento, el *cogito,* pero no la realidad. Por consiguiente fue realmente fácil para Kant sacar la conclusión que la realidad más allá de estas representaciones debía permanecer para siempre desconocida. Hasta ahora hemos estado hablando de los objetos de la experiencia, pero ¿qué hay referente a los objetos que están más allá de la experiencia, por ejemplo, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad?

Éstos, dice Kant, no pueden ser objeto de un conocimiento *a priori,* de la misma manera que las matemáticas y la física, por la simple razón de que están más allá de la experiencia. Nosotros nunca podemos conocer lo que está más allá de los fenómenos, o lo que existe anteriormente y aparte de la percepción de nuestro poder mental. Esto demuestra claramente la actitud de Kant hacia la religión, y la revolución que él introdujo es la filosofía de la religión.

Yuxtaposición de la creencia (voluntad) y la razón de la creencia (entendimiento)

La contribución de Kant a la evolución de la idea contemporánea de la religión es la yuxtaposición que introdujo entre la inteligencia y la voluntad o entre la creencia y su fundamento racional. La voluntad, conforme al pensamiento tradicional, recibe su objeto del entendimiento por la razón evidente de que nunca podemos querer o amar, o creer en cosa

alguna si antes no nos es conocida. Kant, por el contrario, decía que nosotros no podíamos tener conocimiento racional alguno de las verdades religiosas naturales, ni podíamos, por lo mismo, creer en ellas por otra razón que por la intelectual. De esta manera derribó el puente existente entre el entendimiento y la voluntad, entre la fe y la ciencia, entre la creencia y su justificación intelectual, y así preparó el destierro definitivo de la última de las grandes realidades espirituales. Por razón de brevedad indicaremos esta yuxtaposición en las dos «Críticas» de Kant y en su «Religión dentro de los límites de la razón pura». Las «Críticas» no fueron los primeros trabajos de Kant. Ya en 1755 había escrito la «Historia general y Teoría de los Cielos», que es de mucha importancia porque manifiesta la gran impresión que el argumento del plan del universo hizo sobre él, puesto que confiesa que la belleza y la armonía del universo le hizo sospechar la existencia de una «mano extraña» más allá de su orden. Ocho años después empleaba otro argumento para demostrar la existencia de Dios en su obra: «El único posible fundamento de la prueba para la demostración de la existencia de Dios». En ella adelantó no el argumento del plan del universo, sino una forma modificada del argumento ontológico: «algo es posible y su posibilidad supone un ser real». La dedución implícita es que un pensamiento que no es el pensamiento de la realidad, no es en manera alguna un pensamiento. Las palabras finales de su tesis, no obstante, quedan desvirtuadas con la sombra de las «críticas» anteriores a ellas: «sería preciso que uno estuviera convencido de la existencia de Dios, pero no tanto que uno pudiera probarla». Un año después publicaba un ensayo sobre la cuestión propuesta por la Academia de Berlín: «La claridad de los principios de la teología natural y de la ética», cuya importancia procede de que anticipa la

posterior distinción entre la inteligencia especulativa y la práctica, sin usar de hecho la palabra entendimiento práctico, sino más bien la palabra «sentimiento», que él tomó de Hutcheson. La última obra importante antes de sus «Críticas» fue una disertación latina «De Mundi Sensibilis et Intelligibilis Forma et Principiis, que generalmente es tenida por la obra de transición entre el dogmatismo y el cristianismo. Pero en esta obra no hace todavía la afirmación de que el entendimiento humano no pueda conocer las cosas como son en sí mismas, sino tal como las percibimos; pero habla de los sentidos y de las formas de la inteligencia que figuran tan destacadamente en sus últimas obras.

Resulta claro que también estas obras anteriores manifiestan la yuxtaposición que fue la tesis de sus famosas «Críticas». Nosotros no manifestamos interés en estas obras desde el punto de vista puramente filosófico, sino principalmente por su contribución a la cuestión religiosa. Desde este punto de vista, la doctrina de Kant y la yuxtaposición que él introdujo entre lo inteligible y lo creíble, puede expresarse de esta manera: «La Crítica de la Razón Pura» afirma que nosotros no tenemos fundamento racional para nuestra creencia en Dios; pero la «Crítica de la Razón Práctica» afirma que a pesar de esto, es preciso creer en Él.

En su «Crítica de la Razón Pura», Kant niega la validez de los argumentos en favor de la existencia de Dios, los cuales son suficientemente válidos si uno admite su revolucionaria relación entre el pensamiento y la realidad. Lo importante es la conclusión que saca de la imposibilidad de probar la existencia de Dios, o sea, que el uso solamente teórico que podemos legítimamente hacer de la idea de Dios es el «regulativo». «La razón no nos provee de la validez objetiva de un tal concepto» [7].

La idea de Dios nos provee de alguna noción de la unidad sistemática de toda experiencia ; la idea es importante, pero nada tiene que ver si detrás de ella existe, o no, una objetiva realidad subsistente. Ello, además, es todavía útil en algo [8]. La suposición, por lo tanto, que la razón hace de un Ser Supremo, como causa principal, es solamente relativa, inventada únicamente a causa de la unidad sistemática en el mundo de los sentidos y un simple algo en la idea, que nosotros tenemos, sin tener concepto de lo que pueda ser por sí mismo» [9]

Kant va todavía más lejos hasta decir que el término «naturaleza» debe ser preferido a la palabra «Dios» porque sugiere un conocimiento más imperfecto de lo que sea realmente este Ser, que está más allá de los fenómenos.

Lo que es verdad de la existencia de Dios, lo es igualmente de la inmortalidad del alma y de todas las verdades religiosas, que no pueden ser demostradas racionalmente ; en el mejor de los casos, únicamente pueden servirnos para unir nuestras experiencias de una manera nominal, pero solamente como ideas o hipótesis, no como realidades objetivas.

En su siguiente obra, «La Crítica de la Razón Práctica», intenta, como si dijéramos, hacer entrar por la puerta trasera esas verdades que había echado fuera por la puerta principal. Su mano izquierda no sabía lo que había hecho su derecha. Demuestra que, a pesar de que Dios, la libertad y la inmortalidad no pueden ser afirmadas por la razón pura, no obstante son exigencias de la conciencia moral. La conciencia moral exige un universo en el cual sea conservado y afirmado el valor de las experiencias espirituales, o sea, debe exigirse un poder adecuado para dar existencia al Sumo Bien. La Razón Práctica es el nombre de la voluntad humana en el sentido de que supone que da una razón para todo lo que se desea.

Después de haber dicho que es moralmente necesario ad-

mitir la existencia de Dios, añade que esta necesidad moral es *subjetiva,* o sea, una necesidad *Bedürfniss,* y no *objetiva,* o sea, un deber, *Pflicht,* porque «no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa, ya que eso pertenece totalmente al uso teórico de la razón» [10]. Unas pocas líneas más abajo añade que «la existencia de una inteligencia suprema es para la razón pura solamente una hipótesis ; desde el punto de vista práctico es un acto de fe, pero un acto de pura fe racional» [11].

El resultado general de las dos Críticas de Kant, desde el punto de vista de la religión, es como sigue : los fundamentos de la certeza religiosa no han de ser hallados en la razón especulativa, porque es incompetente, sino en las necesidades imperativas de la razón práctica. Federico Paulsen expresó muy bien la yuxtaposición con estas palabras : «La Crítica de la Razón Pura, de Kant, asestó el último golpe afirmando que la realidad rebasa el punto de vista del conocimiento ; *por lo mismo, la consecuencia es que la religión no puede ser derivada de la razón ni demostrada por la razón. Sus raíces deben ser halladas en la voluntad»* [12].

Esto es precisamente lo que nosotros significamos por la yuxtaposición de la creencia y la razón para creer. La creencia religiosa de entonces en adelante pasó a ser algo ciego ; no tenía fundamento racional ; no podía ser demostrada ; podía ser un postulado de una fe racional, pero nunca podríamos estar ciertos de que existen realidades en correspondencia con ella. Las verdades religiosas fueron traspasadas del dominio del conocimiento al campo de la fe, y el problema de su validez empezó a ser el problema de su valor [13]. No hay que extrañarse, pues, de que Heine, conterráneo de Kant, llamara a la Crítica de la Razón Práctica «la farsa después de la tragedia» y sostuviese la opinión de que Kant «movido

a piedad por la pobre gente y acaso por temor de la autoridad, había añadido a su primera Crítica la segunda, que está en contradicción con ella y que hubiera tenido que ser sobreescrita con la misma frase que Dante escribió sobre las puertas del infierno: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.*

«La religión dentro de los límites de la Razón Pura» demuestra todavía mejor la filosofía del valor llevada hasta sus últimas consecuencias lógicas. Esta obra está compuesta de ensayos, uno de los cuales había escrito Kant contra Woltersdorf, pastor de la iglesia de la Santísima Trinidad de Berlín, que era miembro de la Comisión de Censura nombrada por Federico II, cuyo cometido era examinar las doctrinas de los maestros. Los otros dos ensayos no habían merecido el *imprimatur* luterano, por lo que Kant había apelado a su universidad, y así la obra completa pudo aparecer por Pascua de 1794.

Lo realmente importante en este trabajo es la aplicación que se hace de los métodos de las dos Críticas. En ella se desarrolla la tesis de que, aunque los dogmas de la religión no tienen validez objetiva (punto de vista de la «Crítica de la Razón Pura»), tienen algún valor práctico, y aún más, algún valor simbólico (punto de vista de la «Crítica de la Razón Práctica»). Esto está demostrado primeramente en su doctrina referente a la caída del hombre. Este hecho, narrado en el Génesis, dice, explica muy bien la propensión del hombre hacia el mal; pero él no puede aceptar esta explicación, puesto que cree que todo pecado actual es un pecado original. Adán no puede ser mirado como si nos afectara en algo o nos complicara en su rebelión contra Dios. Es el símbolo de «cada uno de los hombres»; está en lugar de cada uno de nosotros. *Mutato nomine, de te fabula narratur.*

Y lo que es verdad de la caída del hombre, lo es también

de la Redención. Kant no se preocupa, ni poco ni mucho, en definitiva y concretamente, de si Cristo era o no una persona histórica ; lo importante para él es el efecto subjetivo que tiene sobre la inteligencia del creyente. Esto es lo que en época muy reciente ha sido conocido como modernismo. «Desde un punto de vista práctico», escribe, «la hipótesis sobrenatural (que Cristo es un ser engendrado preternaturalmente) no puede beneficiarnos en nada, puesto que el arquetipo relacionado por nosotros mentalmente con este fenómeno se ha de hallar en nosotros mismos» [14]. Y para demostrar más claramente que el hecho objetivo de la historicidad de Cristo le interesaba muy poco, manifiesta que «el valor práctico de la idea de un hombre celestial no tiene sino un valor moral, y cualquiera que exigiera señales o credenciales de ello, por lo mismo, proclamaría ya su propia incredulidad moral» [15]. Kant pasa todavía más adelante apartándose del terreno racional para la creencia en Cristo, asegurando que toda insistencia para demostrar el origen milagroso de Cristo no haría sido disminuir la fuerza de Su ejemplo : «la eminencia de este Ser Sacrosanto, sobre las debilidades de la naturaleza humana, tanto como podemos alcanzarlo con nuestra inteligencia, sería más bien un impedimento que una ayuda a la idea que excita nuestra generosa emulación para seguirle» [16]. De acuerdo con estos principios, Kant miraba el nacimiento virginal de Jesucristo como una controversia sin valor, pues esta doctrina no tenía valor práctico, según él, si no simbolizaba a la humanidad libre de todo lo que impide la resistencia victoriosa contra el mal. En resumen, Kant sustituyó el Cristo histórico por un arquetipo de humanidad agradable a Dios. Esto significa el fin de una religión histórica y objetiva y el principio de otra religión puramente subjetiva [17].

Su definición de la religión en el sentido de «reconocimien-

to de nuestros deberes como mandamientos divinos», era una manera excelente de expresar el desarrollo, ya entonces bien logrado, de su religión de los valores. Pero ¿de dónde viene la persuación de que todos nuestros deberes son mandamientos divinos? Si esto es cosa puramente subjetiva, como en la manera de pensar de Kant, entonces la religión acaba en escepticismo, y ¿por qué razón podríamos nosotros dirigirnos a Dios, cuya existencia nunca puede sernos conocida? Si esto es algo objetivo, es que Dios ha hablado en la historia, luego la tan cacareada autonomía de la razón es solamente una autonomía de palabra. Si es cosa del interior, como los discípulos de Kant dicen, es que Dios que me habla a mí y, por lo mismo, la revelación no puede ser limitada a lo práctico y negada a lo teórico [18].

Vale la pena hacer notar aquí con el profesor Webb que la definición de la religión que nos dio Kant 1) «evita la exigencia de cualquiera afirmación especulativa, incluso la de la existencia de Dios; 2), evita también toda sugestión de deberes especiales (*Hofdienste*, o de homenaje, como Kant los llama) que sean debidos a Dios, así encima como debajo de nuestros deberes naturales para con los hombres, nuestros semejantes... Kant no ve en la religión una ampliación de nuestro conocimiento especulativo de Dios, ni siquiera el reconocimiento de especiales deberes para con Él, distintos de los que tenemos para con nuestro prójimo, sino una manera especial de relacionarnos con éste» [19].

Así como Kant fue desarrollándose filosóficamente, resulta todavía más claro y evidente que se inclinaba a la negación de lo trascendente y a la afirmación de lo inmanente. Dios y la demostración intelectual de su existencia eran negados como lo trascendente y el «ego» moral, el subjetivo «yo mismo», era afirmado como lo inmanente.

«Su concepto del Creador llegó a ser más y más trascendente en el sentido de que la referencia a Él, del orden de la naturaleza, vino a ser algo no sólo no evidente, ni siquiera capaz de ser deducido de los fenómenos, sino una simple «idea regulativa», acaso indispensable, pero sin fuerza para ser recibida como verdad metafísica, aunque negativamente valedera para descartar alternativas, que, en una región necesariamente fuera del alcance de nuestra inteligencia, estaría menos de acuerdo con los hechos que están a nuestro alcance.

»Por otra parte, el Dios cuya voz era oída por Kant en la Ley Moral, tenía tendencia a llegar a ser un pensamiento más y más *inmanente;* pues este Dios no podría concebirse sin ofensa para nuestro punto de vista moral como accesible sino por medio de la ley moral... solamente a condición de ver en Dios no otra cosa que una Razón idéntica con la nuestra propia, así como la nuestra lo es con la de todos los seres racionales, todavía libres de haber asociado con ella una naturaleza sensible con sus apetitos egoístas y su peculiar punto de vista» [20].

Podría parecer extraño a primera vista que digamos que Kant eliminaba la voluntad, siendo así que su *Razón Práctica* no era sino la voluntad y puesto que él salvaba la existencia de Dios, de la inmortalidad y de la libertad por la creencia que es de la voluntad. Es cierto que Kant retuvo la voluntad; pero tan desnaturalizada, que es como si hubiera destruido su real manera de ser. Él pensaba que la razón y la fe no podían existir juntamente: «he de apartar el conocimiento si quiero dar paso a la fe». La voluntad, que es el asiento de la inclinación, nunca es ciega en la creencia según la filosofía tradicional. El entendimiento le provee su objeto y la razón de su creencia, pues nada es querido si no es conocido. Debemos recordar aquí que, según Santo Tomás, la voluntad es más

noble que el entendimiento en esos casos en que el objeto de la voluntad es más noble que el alma. La razón es que la inteligencia arrastra las cosas hasta su nivel, pero la voluntad siempre se levanta para ir al encuentro de las exigencias de su amor. De ahí que sea más noble amar a Dios que conocer todas las cosas creadas, porque amando a Dios la voluntad se levanta para encontrarse con Dios, pero conociendo las cosas desciende a lo finito y a lo material. Pero supongamos ahora que la inteligencia no puede conocer a Dios; supongamos que no pueda levantarse por encima de las cosas transitorias y del mundo fenoménico; supongamos que no puede ser probada la existencia de Dios, o la inmortalidad del alma. ¿Qué les pasará entonces a los objetos de la voluntad? ¿Dónde encontrará esos objetos espirituales que la elevan? ¿Dónde encontrará esas realidades, cuyo amor la hace más noble que el entendimiento? ¿Qué cosa habrá que pueda proveerla de objeto y de fin, que sea algo más que ideal, así como la fabulosa cantidad de oro que vemos brillar en el firmamento al cesar el arco iris? Aquí está precisamente la dificultad de Kant. Pues si el entendimiento no puede conocer cosa alguna más allá del mundo fenoménico, como intenta demostrar en su «Crítica de la Razón Pura», nunca podrá ofrecer a la voluntad un objeto más noble que ella misma. Pero si el entendimiento ofrece tales objetos, es por alguna otra razón diferente de la racional y, por lo tanto, la voluntad es ciega. Se esfuerza sin razón, anhela sin seguridad alguna de que lo anhelado sea realidad y no fantasmagoría. Si no existe razón alguna para suponer que delante de nosotros han puesto un blanco, no tenemos razón de apuntar a él; así como, si no tenemos razón real de la existencia de Dios, consiguientemente tampoco la tendremos para exigir a Dios en nuestra vida moral. La fe que no tiene fundamento racional, no es fe, sino

superstición y fantasía. Una voluntad sin el entendimiento que haga razonables sus exigencias no es una voluntad, sino lo que Heine bien llamó «una farsa después de la tragedia». Así fue como Kant eliminó la voluntad de la filosofía de la religión desnaturalizándola y haciéndola ciega.

Hasta tal punto introdujo Kant su nuevo punto de vista, que con palabras de Federico Paulsen «puede ser descrito por medio de dos proposiciones : la primera, que el valor del hombre no depende de su inteligencia, sino de su voluntad solamente ; la segunda, la metafísica en último término no está afirmada sobre la inteligencia, sino principalmente sobre la voluntad. Las verdades últimas y más altas, aquellas por las cuales y de las cuales el hombre vive y muere, no están basadas en el conocimiento científico, sino que tiene su origen en el corazón, en el principio esencial de la voluntad...» [21].

Evolución de la yuxtaposición kantiana

La gran influencia de Kant en la filosofía no puede ser soslayada. Incluso antes de su muerte se pudo comprender que cambiaría el eje del pensamiento. Boggesen le aclamó como un segundo Mesías, y Stilling, en una carta que le dirigió en 1789, le decía : «Vos sois un grande y poderoso instrumento en las manos de Dios, pero no quiero alabaros demasiado ; vuestra filosofía va a dar muchísimo más rendimiento y creará una revolución muchísimo más general y más beneficiosa que la Reforma de Lutero». Hölderlin, empleando palabras altamente laudatorias, llamaba a Kant «el Moisés de nuestra nación, que nos va guiando del estancamiento de Egipto por entre las especulaciones libres de su bello desierto, al mismo tiempo que nos da una ley dinámica bajada de la montaña santa». El desarrollo de la yuxtaposición de Kant,

de la inteligencia y de la voluntad, o de la creencia y de la razón para crecer, se encauzó principalmente en dos direcciones: una negativa, que tomaba su inspiración de la «Crítica de la Razón Pura»; la otra positiva, que estaba inspirada por la «Crítica de la Razón Práctica». La primera era la negación de lo trascendente o del entendimiento como fundamento de la creencia; la segunda, la afirmación de lo inmanente o la filosofía de los Valores.

Negación de lo Extrínseco: La inteligencia para la filosofía tradicional era la facultad de lo trascendente, el poder que nos pone en comunicación con el ser, con la verdad y con la bondad. Lo que la *filosofía perenne* llamaba trascedente, es lo que esta filosofía moderna llama extrínseco. La inteligencia es extrínseca para Kant; no puede tomar las cosas como son en sí mismas, ni llegar al conocimiento de Dios, así como la gracia, según la concepción de Lutero, no puede tampoco actuar intrínsecamente la naturaleza humana. Tampoco podrá nunca dar razones para la fe de la voluntad ni para los postulados de la razón práctica; es realmente un lastre inútil en el camino hacia la meta de la religión.

La evolución de la oposición de Kant al entendimiento como fundamento de la creencia fue constante y consecuente. En cierto sentido, no evolucionó; más bien podemos decir que fue un principio fijo y como un tribunal de apelación. A ello debe atribuirse la creencia general de hoy día que la existencia de Dios no puede ser probada por la razón. El argumento favorito contra las pruebas de la existencia de Dios es el «argumento de autoridad», o sea que «los defectos fatales de todos ellos, como han expresado casi universalmente todos los autores, han sido claramente denunciados, de una vez para siempre por Kant» [22]. «El hecho escueto que todos los idealistas desde Kant se hayan sentido con títulos sufi-

cientes para declararlos escasos o despreciarlos, demuestra que no son suficientemente sólidos para servir de fundamento religioso perfecto» [23]. «Este cambio de postura», dice el profesor W. R. Sorley, «en vez de las pruebas, ha de ser atribuida más bien a él que a ningún otro» [24]. «Por los esfuerzos de Kant», dice el profesor Taylor, «ellos fueron desacreditados [25] y han perdido todo su interés» [26].

La filosofía moderna está en nuestros días tan convencida de la inutilidad de las pruebas de la existencia de Dios, que ha dejado de dar razón alguna para ni siquiera mencionarlas. Está en posesión de un hecho, y al parecer la fuerza de sus argumentos no perturba su conciencia. En vano se buscará en la literatura teísta de nuestros días una crítica seria de las pruebas. «Pasaron hace mucho ya por su época crítica en la cual la mentalidad crítica estimó que eran convincentes; pero ahora se han acercado gradualmente a la época en que los hombres en general han dejado de considerarlas interesantes» [27].

La tesis inaugural de la filosofía en la Universidad de Edimburgo, en 1919, que compendiaba el pensamiento contemporáneo, da testimonio de la opinión general de la imposibilidad de «probar con argumentos dialécticos la existencia de Dios» [28]. El profesor Alexander, en sus lecciones en Gifford, aseguraba que «nadie queda hoy día convencido por la fuerza de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios» [29]. Un miembro de la Sociedad Aristotélica las ha relegado al olvido: «No podemos esperar», escribe, «encontrar a Dios buscándole intelectualmente» [30]. La palabra «pruebas» aparece escrita entre comillas para indicar que se les atribuyó un valor que realmente no tienen [31]. Nadie se juzga «tan pobre intelectualmente» que reverencie las «pruebas» de la existencia de Dios» [32]. «Para el entendimiento moderno,

estas «pruebas», cuando son presentadas con su vestido tradicional, andan al paso de los espíritus que no existen.

Fueron un tiempo poderosos, pero desaparecieron,
y no han dejado en pos de sí sino puros nombres [33].

Procede aquí hacer notar que la Iglesia Católica, tan frecuentemente presentada como enemiga de la razón, es la única que prácticamente insiste en el poder de la razón para probar la existencia de Dios. En este sentido, la Iglesia es la campeona del racionalismo. El Concilio Vaticano formuló expresamente y definió un canon que atestigua el poder de la razón, que, elevándose de las cosas visibles del mundo, sube hasta Dios invisible. Y esta definición da mucho que pensar. Nuestro mundo moderno se enorgullece de sus grandes progresos debidos a la razón y resulta evidente, tanto si se acepta como no la verdad del poder docente de la Iglesia, que sus concilios en muchas épocas de la historia han dejado al descubierto los errores dominantes de su tiempo. La Iglesia tiene siempre sus dedos sobre el pulso del mundo. Ahora bien, si nuestro mundo progresa religiosamente, ¿no habría, por sus concilios, definido en estos últimos tiempos las intrincadas cuestiones referentes a altos y elevados problemas de teología, como, por ejemplo, las relaciones de las Personas de la Trinidad o la Unión Hipostática? Y no es así, sino que, por el contrario, el hecho es que estas cuestiones fueron definidas en las primeras edades y que el último Concilio ecuménico tuvo que definir, contra un mundo ofuscado por el error, que la razón humana puede probar la existencia de Dios. De ser cierto que hemos alcanzado un progreso real, esta elemental verdad no hubiera sido definida en nuestros días, sino mucho antes. Nuestro pensamiento está complicado en un mal pleito, pues olvidamos que tenemos una razón [34].

Resulta igualmente evidente, en segundo lugar, que la influencia de Kant ha hecho que se repudiaran los dogmas, lo que constituye otra forma de oposición al elemento intelectual en la religión. Los dogmas para nuestros contemporáneos son las «máquinas». «Así como en las máquinas su vapor no es intrínseco, sino que depende de su capacidad de trabajo, tal como se demuestra por los resultados de su empleo» [35]. Así el valor de los dogmas para la recién nacida religión no reside en su poder de expresar hechos objetivos con palabras precisas, sino en su capacidad de influir en la inteligencia del creyente. Así, la Encarnación como hecho no es tan importante como la reacción que suscita, y, consecuentemente, lo que es verdadero para un creyente puede ser falso para otro.

Dejemos al profesor A. C. McGiffert, que es una verdadera autoridad en religión moderna, resumir la influencia de Kant sobre el antidogmatismo de nuestros días. Escribe: «El criticismo de Hume, y particularmente el de Kant, sirvieron para revelar la falta de fundamento del antiguo dogmatismo, así negativo como positivo. El mundo suprafenomenal o noumenal es del todo inaccesible para la inteligencia humana. Este principio fue empleado por Kan para demostrar la inutilidad de toda clase de pruebas teóricas en favor de la existencia de Dios, pero le sirvió también para demostrar con igual claridad que la existencia de Dios no podía ser probada...» La firmeza de su posición ha sido generalmente reconocida desde los mismos días de Kant, y, como resultado de ello, el agnosticismo ha tomado casi en general el lugar del ateísmo. El crecimiento del espíritu científico ha seguido la misma dirección para impedir que los pensadores se ocuparan yendo más allá de los hechos, y asegura que no puede ser probada, sea por vía de negación o de afirmación. Aquí y allí nos encontramos con el dogmatismo así religioso como anti-

religioso, tan extremo y tan intolerante como siempre ; pero es realmente excepcional entre la gente ilustrada, pues que, como regla general, la gente educada rivaliza en la modestia con que se proclama la imposibilidad de hacer afirmación alguna positiva referente a las realidades que pueda haber más allá del reino de los fenómenos» [36].

La afirmación de lo inmanente. Filosofía del valor

La contribución positiva que hizo Kant al pensamiento contemporáneo es realmente de poca importancia en comparación con su criticismo destructor. No es que Kant fuera precisamente un iconoclasta ; si rehusó el fundamento intelectual de la creencia, fue para sustituirlo por otro dándole la base del entendimiento práctico. Sus seguidores desarrollaron su pensamiento en el mismo sentido. El profesor Sorley, por ejemplo, habla de un sustituto de Kant para el sistema intelectual que se había rechazado. «El teísmo de la búsqueda filosófica en el cual se ha llegado a la idea de Dios por el proceso de reflexión intelectual, es preciso que ceda el puesto al teísmo de la conciencia religiosa, por la que Dios es de alguna manera un objeto inmediato» [37].

Más concretamente : el pensamiento de Kant evolucionó por completo en dos direcciones distintas, pero no discordes : 1) Cómo conocemos. 2) Qué es lo que conocemos. La primera de estas direcciones puede ser desarrollada de acuerdo con el problema del conocimiento, pero no es ahora ocasión de hacerlo. Nuestro interés radica en el problema religioso y aquí hallamos que los métodos del conocimiento, inspirados por la razón práctica, son principalmente dos : la experiencia religiosa, y la fe o la hipótesis, ambos no-racionales.

Schleiermacher fue el primero, entre los grandes seguido-

res de Kant, que proclamó el sentimiento como la manera más propia de conocer a Dios. La facultad de conocer a Dios, o la religión, es para él un sentimiento o una auto-conciencia inmediata de Dios *(Gefühl, unmittelbares Selbstbewusstsein)* «El entendimiento es lo infinito en lo finito» y constituye la base de nuestras creencias. La religión es simplemente un problema del corazón, tanto más cuanto que «el corazón con sus emociones arrastra a sus profundidades místicas, temiendo cualquier clase de contacto decepcionante con el pensamiento y la voluntad». En su «Segundo Discurso sobre la Religión», dice: «No existe sentimiento que no sea religioso, salvo aquellos que indican una condición de vida enfermiza». El doctor Wobbermin cree que Schleiermacher es el Copérnico de la teología, así como Kant lo es de la filosofía, porque apartó nuestra atención de la interpretación racional de Dios dirigiéndonos a la sentimental [38].

Las teorías de Schleiermacher fueron desarrolladas por la escuela de Erlagen (Hofmann, Franck) y por la de Ritschl (Fries y Wette). La teoría de la emoción de Herder, la doctrina del sentimiento de Feurbach, la filosofía de la inconsciencia de Hartmann, fueron otras tantas manifestaciones de un acercamiento afectivo, pero no-racional, a Dios, así como los antecedentes de nuestros contemporáneos, que han exaltado la experiencia religiosa como la manera más propia de conocerle. Entre muchas otras [39] escogemos la explicación de William James referente a lo que significa la experiencia religiosa. Él nos señala su carácter no-intelectual comparándola a una barra de hierro que «sin facultad representativa de clase alguna, puede ser fuertemente dotada de una capacidad interna para el magnetismo; y así es que por varios cuerpos magnéticos, que atraviesen de una parte a otra su campo magnético, puede ser conscientemente determinada en sus di-

ferentes actitudes y tendencias. Esta tal barra de hierro nunca podrá darnos una descripción comprensible de las influencias que tiene el poder de excitarla tan fuertemente, o sea, lo que siente intensamente a través de cada una de las fibras de su ser» [40]. Nosotros conocemos a Dios, pero no sabemos cómo le conocemos; está aquí tan real como lo es el efecto de una estocada o de un abrazo.

La segunda dirección en que se desarrolló la razón práctica de Kant es la de la fe o la hipótesis. La fe, que significa una «aventura», empieza con la resolución de levantarse o caer por «la más noble de las hipótesis» [41]. En relación con Dios, ello puede significar, como significa en la «Philosophie des Als-Ob» de Hans Vaihinger, que debemos vivir como si Dios existiera [42], o puede también significar, como sucede con Sir Henry Jones, una forma de experimento: «Si hay ciertas formas de fe religiosa, ciertas hipótesis, que profundizan el significado de los hechos naturales, que amplían y extienden la sugestividad de las ciencias naturales y, lejos de oponerse a sus hallazgos, los aceptan y los reciben; y si en el mundo de la conducta humana ennoblecen el carácter del hombre, dan cordura a las aspiraciones de los hombres, consolidan y levantan la sociedad humana, elevan y dan seguridad a la vida del hombre y ayudan a la paz y a la ayuda mutua entre las naciones... si, en una palabra, una forma de fe religiosa o hipótesis actúa de esta manera, tenemos en esto una prueba cierta de su fuerza y valor; más fuerte que la prueba de cualquiera otra hipótesis, porque es más amplia y más profunda» [43].

Estas maneras no-intelectuales de conocer a Dios, o sea el camino de la experiencia religiosa, y el camino de la fe (y podríamos añadir también la intuición de Bergson), son las herederas de la Razón Práctica de Kant, y no fue ciertamen-

te exageración del profesor Harley cuando, durante el centenario de Kant, aseguraba que, «en cierto sentido, Kant tendría un compañero de sentimiento en William James cuando dijo: «por principios pragmáticos, si la hipótesis de Dios va a satisfacción, en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera» [44].

Nosotros los hemos llamado ejemplos de característica inmanente de la religión de nuestros tiempos y esto por razón de que ellos no se apoyan en cosa alguna sino en él «mismo», sea como sujeto de la experiencia o como juez del valor de la hipótesis. El procedimiento tradicional no empezaba con él «mismo», sino con el mundo; el punto de apoyo de sus pruebas estaba en campo abierto y descansaba en las características evidentes del universo que revelaba a Dios, aunque imperfectamente, así como las pinturas revelan su artista autor.

Otro aspecto todavía más importante de la filosofía kantiana de lo inmanente está en la respuesta al problema: ¿qué conocemos nosotros? Es preciso recordar aquí que para la razón especulativa de Kant, Dios no es ni un ser ni un objeto, sino un ideal, en el sentido de que representa la unidad suprema de un entendimiento sintético. Si existe o no un objeto que corresponda a este ideal, poco importa. Para la razón práctica de Kant, Dios es un postulado necesario, no para establecer la correspondencia entre el deseo y el deber, sino para asegurar la coincidencia futura entre el deber y la felicidad. Schleiermacher llevó a sus naturales conclusiones la razón práctica de Kant, o sea, el simbolismo, asegurando que la teodicea sentimental expresa solamente las necesidades del corazón y las disposiciones subjetivas. Pues si nosotros no podemos conocer a Dios como Él es en sí mismo, sino solamente en relación a las necesidades de nuestra razón prácti-

ca, se sigue que nosotros tenemos «conocimiento solamente del ser de Dios en nosotros, pero no conocimiento del ser de Dios externo al mundo o en Sí mismo». La doctrina de Schleiermacher no es, por lo tanto, una relación de lo que Dios es en Sí mismo, sino de lo que nosotros hallamos que Él es en nuestra vida religiosa [45], doctrina que Emerson introdujo en América, en su discurso en 1838 a la Facultad de Teología de Harvard.

Feuerbach todavía progresó más que Schleiermacher y dijo que Dios era el «nombre del sentimento», y en vez de ser nuestro Creador es nuestra obra *ens affectus*.

Ritschl, con la ayuda de Kant y de Lotze, introdujo después una distinción entre el mundo de los ideales y el mundo de los hechos. Empezando con lo experimentado por los sentidos, arguyó que la mente recibe sensaciones de dos maneras : *1)* Las sensaciones producen sentimientos de placer o de dolor, y así empiezan a ser determinadas de acuerdo con su «valor» para el «Ego». *2)* Por otra parte, las sensaciones, incorporadas a las ideas, son juzgadas respecto a su causa y a su conexión con otras causas. Estas dos funciones forman juicios-valor y juicio-causa. Ritschl introduce los juicios-valor como una ayuda para determinar la diferencia entre el conocimiento religioso y el teórico. «La religión y el conocimiento teórico son funciones diferentes del espíritu, que, cuando tratan del mismo objeto, no son siquiera parcialmente coincidentes sino que difieren totalmente» [46]. «En sus manos», dice el Dr. Jorge Galloway, «la distinción pasa a ser un instrumento que permite al teólogo prescindir de la metafísica y construir un sistema de doctrina cristiana que proclama ser la reflexión de las exigencias prácticas de la conciencia cristiana» [47].

No hay distancia a recorrer desde estas doctrinas, ni

siquiera desde la razón práctica, a nuestro moderno pragmatismo que intenta probar que todas las pruebas no tienen valor alguno, y asegura que la verdad de una proposición depende de su valor o utilidad. Una vez que el filósofo ha negado la validez objetiva de cualquier creencia, no ha de pasar mucho tiempo hasta llegar a que el valor sea lo primero y la única consideración. Y ésta fue la revolución que Kant hizo; situando fuera de la religión el elemento racional, preparó el camino para lo que ha empezado a ser la dominante filosofía de nuestros días: la filosofía del valor. «Aunque él realmente no dijo esto con palabras expresas, nosotros apreciamos que Kant usó la idea del valor para expresar la idea de Dios... Implícitamente, por lo mismo, Kant hizo una sugestión fecunda: que la conciencia moral daría un contenido válido a la idea de Dios que la inteligencia especulativa no podría dar... Y haciendo esto, llegó a la negación de fundir en uno solo los problemas de la existencia y del valor, y dejó completamente abierta una línea de pensamiento que ha sido ampliamente seguida en los tiempos posteriores» [48]. La transición era realmente fácil de un Dios como postulado de la conciencia moral a un Dios como valor para mí.

Kant dio a la filosofía otro ideal, y a los filósofos les dio otro objeto además del de la verdad y el amor de la verdad. Si la mente no pudiera ir nunca más allá de los fenómenos y los factores de experiencia, resultaba inútil hablar de verdades religiosas. Un interés nuevo la desplazaba, el cual daba al hombre una prominencia mayor y, no sólo esto, sino que hacía que Dios evolucionara en relación con él, como su teoría del conocimiento había hecho que el universo diera vueltas en derredor de la inteligencia; y este interés nuevo era el valor. Éste era el fin lógico de una filosofía que había divorciado la creencia de la razón del creer, y había dejado a la voluntad

una seguridad no mayor que un postulado; una filosofía que había demostrado frecuentemente su propia futilidad puesto que por cada mil que siguieran a Kant rechazando el fundamento racional para probar la existencia de Dios, solamente unos pocos le seguirían aceptando a Dios como postulado. Los filósofos, cada día más, tendían a la inmanencia, y por causa de una gradual variación en la consistencia de la lógica, la inmanencia al principio sólo era la inmanencia de la experiencia religiosa, como la fuente del conocimiento de Dios (tal como le conocemos), que degeneraba en la inmanencia de Dios en el universo, tal como en el panteísmo alemán; después, la inmanencia de Dios como identificada con los sentimientos o la experiencia de Dios, y finalmente la inmanencia del valor por el cual cada hombre juzgaría por sí mismo la realidad de Dios por el valor que Dios tuviera para él. Y ésta es la idea contemporánea de la religión.

Conclusión

Las tres grandes realidades espirituales de la religión, la gracia, el entendimiento y la voluntad, por las cuales nosotros somos hechos «a imagen y semejanza de Dios», han sido completamente desterradas de la religión en el curso de los cuatro siglos últimos, principalmente por haber sido desnaturalizadas y haber perdido su fisonomía propia a manos de los tres profetas de la religión moderna: Lutero, Descartes y Kant. Cada uno de ellos desvió la discusión del hombre a su estado psíquico, y del drama total de la realidad completa al sujeto individual de la experiencia [49]. Cada uno de ellos hizo guerra contra lo trascendente, como cosa extrínseca, y consideraba como un intermediario o como un impedimento todo lo que la filosofía tradicional hubiera considerado como una

imperfección. Lutero desnaturalizó la gracia haciéndola extrínseca a la naturaleza humana, una mera imputación, y así disponía las cosas para su total eliminación; Descartes degradó la inteligencia haciéndola independiente del mundo sensible y así la dispuso para su degeneración en el Racionalismo; Kant rebajó la voluntad haciéndola ciega al separarla de la inteligencia y así minó su valor y preparó el camino al sentimentalismo.

La negación de las realidades trascendentales so pretexto de ser «extrínsecas», ha sido completada con la afirmación de otros principios inmanentes, todos los cuales han servido para realizar la deificación del hombre y la humanización de Dios. Lutero aseguraba la inmanencia de la interpretación individual de las Sagradas Escrituras, que degeneró en el individualismo místico y espiritual, en el que cada creyente se tiene a sí mismo como sujeto de la divina revelación o comunicaciones: Filosofía del Individualismo. Descartes aseguraba la inmanencia de la «Interpretación privada» filosófica, o sea el individualismo del «cogito» y el «claro y distinto», que últimamente degeneró en racionalismo, negando las substancias materiales y espirituales y la existencia de todo lo que estuviera fuera del alcance de la experiencia: Filosofía del Hecho. Kant aseguraba la inmanencia de la ley moral, la independencia de la creencia en relación con el fundamento para creer, que en sus seguidores acabó en el panteísmo y en la inmanencia psicológica de Dios en el mundo y en sí, y el juicio de estas realidades, no según su verdad objetiva, sino según su valor práctico para el creyente individual: Filosofía del Valor [50].

Añadamos a este subjetivismo, a este empirismo y a este pragmatismo una pizca siquiera de biología, psicología, física nueva, y revolvámoslo todo para verterlo en una sartén

bien engrasada con evolución, y el resultado final será el Dios a la manera moderna. Algunos lo llamarán «Espacio-Tiempo» (Alexander), otros dirán que es «la armonía entre las ocasiones temporales» (Whitehead), otros le darán por nombre «Proceso Perfecto» (Jones), otros «el Imaginable» (Fawcett), otros que es la «Libídine proyectada» (Moxon); mas para esos que creen que hay miles de errores en que un filósofo pueda caer y solamente una verdad en que se pueda afirmar, para esos que se aferran fuertemente a la verdad más que a las novedades, tales dioses no pasan de ser unas simples parodias, y tales filósofos, por sinceros que sean, no hacen sino acelerar el advenimiento de un nuevo paganismo y de un nuevo día de terror, porque el día en que Dios abandone la civilización, ese día entrarán en función los gladiadores.

TERCERA PARTE

Apreciación crítica de la idea contemporánea de la Religión a la luz de la filosofía de Santo Tomás de Aquino

Capítulo VII

FALACIA DEL NOMINALISMO

Pasando de la consideración histórica al terreno filosófico, entremos en contacto más íntimo con la idea moderna de religión. Pero antes de seguir adelante, hasta los detalles, será conveniente hacer algunas advertencias generales referentes a la filosofía de la religión.

1. — El pensamiento contemporáneo es realmente notable *por su negación a priori de lo sobrenatural*, lo que resulta completamente injustificado. El hombre no tiene derecho alguno a asegurar que no hay un orden sobre él, como no lo tendría tampoco la rosa para asegurar que no haya otra vida sobre ella. Lo sobrenatural no es la destrucción de lo natural, sino su perfección. Una de las cosas que más costará siempre de comprender es la razón de por qué ciertos pensadores creen en un impulso ciego que empuja al hombre a más y más grande perfección, incluso hasta el estado de deidad, y, no obstante, niegan lo sobrenatural, que es esa misma perfección añadida, con esta diferencia : que en el primer caso, el impulso es desde abajo y supone que lo más grande procede de lo más pequeño ; mientras que en el último caso es un don desde arriba y supone que el infinito puede dar sin agotarse, así como el océano puede enviar al cielo las nubes formadas de sus vapores sin que disminuyan sus aguas. Si una planta puede «sobrenaturalizar», en el más amplio sentido de la pa-

labra, el oxígeno que toma en su sistema de nutrición y lo convierte en parte de sí misma; si la planta puede ser «sobrenaturalizada» cuando es tomada por el animal, hasta el punto de ser una con él de manera que ve, y siente, y oye, porque es una sola cosa con el animal, ¿por qué no habrá de ser capaz el hombre de ser sobrenaturalizado por un poder que está sobre él, que lo hace empezar a estar dotado con poderes, naturalezas y exigencias que sobrepasan su propia naturaleza, aunque conservando su propia personalidad? La biología, cuando hace sitio a un reino más alto, deja sitio también para la sobrenaturalización. «La Biología sobrenatural» deja sitio para una sobrenaturalización, gracias al Reino de Dios, y negar que haya un poder superior al hombre que pueda elevarlo y ennoblecerlo, sería lo mismo que asegurar que el hombre tiene vida en sí mismo; sería cerrar completamente los ojos a la verdad, no querer reconocer que en el hombre, por el mismo hecho de que necesita nutrirse para vivir, ya queda demostrada su dependencia de otra clase de vida.

2. — Existe aquí una confusión de lo que es de *facto* y de lo que es de *jure* en orden a la naturaleza de la religión en su conjunto. Una cosa es decir que el entendimiento no puede probar la existencia de Dios y otra cosa será decir que el entendimiendo tiene derecho, basado en la evidencia, de hacer tal afirmación. Kant había dicho que las pruebas para la existencia de Dios carecen de valor, y desde aquel día en adelante los filósofos aceptaron sus palabras como definitivas. Nada menos que el filósofo James Ward ha dicho: «Los defectos fatales que todos estos argumentos tradicionales tienen, como ha sido casi universalmente aceptado, fueron claramente expresados de una vez para siempre por Kant» [1].

Es completamente cierto que Kant afirmó y dio razones para demostrar la invalidez de las pruebas de la existencia de

Dios ; pero es ciertamente un asunto diferente, si un filósofo que lleva a cabo una revolución coperniana en el pensamiento y que hace a la mente medida de la realidad, en vez de ser la realidad medida de la mente, está autorizado para enjuiciar estas pruebas. La crítica de las pruebas que hizo Kant, será válida solamente si se admiten sus premisas, o sea, que la inteligencia no puede conocer nunca la naturaleza de las cosas. Y es que realmente una de las cosas que más se ha de criticar, es la crítica. No es que ahora nosotros tengamos que demostrar la falacia del argumento de Kant, lo que ha sido muy bien demostrado por otros [2] ; sino que ahora puramente nos toca hacer notar que en el pensamiento moderno hay una predisposición demasiado fácil a aceptar cualquier cosa que critique lo tradicional, y una propensión demasiado exagerada a no querer examinar el valor de la crítica. La reprobación general de las pruebas para la existencia de Dios no prueba, en manera alguna, que no tengan valor, sino simplemente que los filósofos están dispuestos a aceptar, sin juzgarla debidamente, la crítica que se hizo de ellas.

Además de estas consideraciones, debemos hacer notar que hay tres falacias implícitas en la manera como nuestros contemporáneos conciben las relaciones entre Dios y el hombre. Estas falacias son las siguientes :

I. La falacia del nominalismo.
II. La falacia del método uniforme de la ciencia.
III. La falacia de las relaciones invertidas.

El nominalismo es uno de los caracteres más destacados del pensamiento moderno y uno de los más responsables de la noción volátil de Dios y de la religión. El nominalismo se opone al realismo en cuanto se refiere al conocimiento intelectual.

El realismo defiende que la inteligencia está en contacto con lo real y que los juicios y conclusiones a que llega la inteligencia son principalmente juicios del mundo objetivo. El nominalismo, por el contrario, lo niega completamente. El nominalismo, en su forma filosófica, que ha inspirado la nueva idea de religión, puede ser resumido en las siguientes proposiciones :

a) La inteligencia no puede conocer cosa alguna más allá de la experiencia.

b) La inteligencia nunca puede conocer la naturaleza de la realidad, y, por lo mismo, el sujeto, siendo comprendido en la misma, necesita buscar en sí mismo, en los confines de su propia conciencia y corazón, todo el conocimiento que necesita y todas las creencias que puede emplear.

Contra estos principios del nominalismo el tomismo defiende sus afirmaciones completamente opuestas.

I. — *La inteligencia puede conocer las cosas más allá de la experiencia.* El profesor Whitehead afirmaba un principio de nominalismo cuando negaba el poder de la inteligencia de conocer a Dios trascendente. «Cualquier prueba — escribe — que empiece con la consideración del carácter del mundo actual, no podrá levantarse sobre la actualidad de este mundo. No podrá sino descubrir todos los factores desarrollados en el mundo de la experiencia» [3].

Esta afirmación del físico-filósofo fácilmente demuestra lo contrario de lo que él intenta demostrar. Pues cuando afirma los límites del conocimiento, es cuando realmente afirma el poder de la inteligencia. Que cada uno puede hacer una tal demostración, es la refutación de lo que intenta demostrar. Decir, pues, nosotros no podemos conocer cosa alguna más allá de los factores de la experiencia es lo mismo que decir

que no podemos conocer lo que ha sido llamado ya lo incognoscible : llamar a una isla una «isla perdida» es lo mismo que decir al mismo tiempo que puede ser hallada.

Además de esta observación, la afirmación del filósofo sería perfectamente válida si realmente el universo material fuera la causa total de todo conocimiento, puesto que entonces nunca podríamos ir más allá de los «factores desarrollados en el mundo tal como lo experimentamos». Pero no es éste en realidad nuestro caso. Los datos sensibles y la agrupación empírica de estos datos no es la causa total del conocimiento [4]. Si existe, pues, un poder sobre la materia, que no es material y que es capaz de actuar sobre la materia, tal poder es capaz de producir un conocimiento superior a la agrupación empírica de los hechos, de la misma manera que el mármol es capaz de llegar a ser una estatua de Moisés, supuesta la destreza artística espiritual de Miguel Ángel.

Los factores de la experiencia proveen la «materia bruta o materia prima» ; el entendimiento, además, provee algo, y esto es el poder de abstracción, por el cual es capaz de revelar lo inteligible en las cosas. El entendimiento en su función de abstracción puede ser, aunque inadecuadamente, comparado con los rayos X, que hacen aparecer la constitución íntima de una cosa que no parece ante la visión ordinaria. La abstracción, no obstante, no quiere decir como si fuera la mondadura de las notas individuales, así como vemos puede mondarse una cebolla. Tampoco significa «un método áspero útil para suprimir todo lo que aparezca ser detalles de menos importancia», tal como el profesor Whitehead quisiera hacernos creer [5]. La supresión de las notas individuales y de los detalles en la abstracción es simplemente un subproducto del trabajo de la inteligencia, y de ninguna manera su proceso principal. La naturaleza de las cosas no es tal como si fueran un núcleo

sobre el cual se agrupan los accidentes y las cualidades, como tampoco es un esqueleto. El entendimiento, trabajando sobre los factores de la experiencia, revela la naturaleza de estos factores, o su explicación acomodada al entendimiento ; revela su *ratio,* o mejor dicho, se revela la «inteligibilidad» de los fenómenos empíricos.

Toda ciencia sería realmente imposible si no existiera el poder de levantarse sobre los «factores de la experiencia». La ley real de los factores es su finalidad y su capacidad de relación, pero ni una cosa ni otra queda demostrada por los factores como tales. Nada sino la inteligencia puede percibirlos ; nada sino un entendimiento puede percibir la relación que hay entre los hechos ; y es por lo que el hombre es el único ser en el universo que puede reirse. Tiene la facultad de ver y de deducir de los indicios. Nada hay en este mundo que sea tan fastidioso como oir contar, con énfasis, un chiste cuyo desenlace, por inhabilidad del que lo cuenta, se ve demasiado pronto. Por lo mismo resulta verdad que no hay filosofía tan pesimista como el nominalismo, cuyas conclusiones están en el mismo plano que sus premisas empíricas. La inhabilidad para levantarse sobre los factores de la experiencia es el fundamento de todo pesimismo ; es realmente una filosofía que tiene sus ojos siempre dirigidos al suelo, como un topo ; que no puede mirar la luz del cielo, como las águilas.

Pero ¿cómo será que la inteligencia se puede levantar por encima de este mundo? Aunque fuera cierto que el entendimiento no puede conocer la naturaleza de las cosas, ¿se seguiría de ello que no puede conocer seres que no caigan directa o indirectamente bajo su experiencia? La doctrina de Santo Tomás y lo que afirma la tradición del sentido común, es que el entendimiento puede conocer seres que no caen bajo el do-

minio de los sentidos y que incluso puede conocer a Dios. Aquí se hace preciso un paréntesis de metafísica tomista.

Cada una de las facultades, según la doctrina de Santo Tomás, tiene un objeto al cual se dirige por su misma naturaleza. En el orden de la «generación», el objeto de la visión es un color definido, y el objeto del oído es un sonido definido. Pero en el orden del «objeto formal», el objeto de la visión no es un color particular, verde por ejemplo, sino todos los colores. La *ratio* bajo la cual la visión toma su objeto es el color, y la *ratio* bajo la cual el oído percibe su objeto es el sonido, porque si una cosa no da sonido nunca puede ser oída.

Pero el conocimiento intelectual es superior al conocimiento sensible, por consiguiente, debe tener su objeto propio, que será un objeto superior. Debe de haber alguna *ratio*, bajo la cual todo conocimiento es recibido, así como hay una *ratio* común bajo la cual el ojo ve sus objetos.

¿Cuál es la *ratio* común de la inteligencia? Es el Ser en toda su extensión. Éste es su objeto formal. «Lo que primero es aprehendido es el ser, cuyo conocimiento queda incluido en todas las cosas que el entendimiento aprehende.» «Sin el ser no puede haber conocimiento.» «Esto es lo que la inteligencia concibe primero como más conocido, y esto es en lo que todas sus otras concepciones se resuelven» [6].

Pero si el «ser» es la *ratio* común bajo la cual todas las cosas son conocidas, podría parecer que el objeto de la inteligencia es solamente el «ser que es común a la naturaleza de las cosas materiales». ¿Cómo podremos nosotros conocer un ser más allá de lo que es común a toda experiencia sensible? ¿Cómo podremos conocer a Dios? ¿Puede su Ser quedar comprendido bajo un objeto tan restringido, o sea, el ser común a las cosas materiales? Podría parecer que la oposición del profesor Whitehead está justificada; o sea, que nosotros no

podemos conocer nada sino solamente lo que queda desarrollado por los hechos que experimentamos, y que no podemos conocer nunca cosa alguna más allá de los hechos.

La respuesta de Santo Tomás a esta dificultad es como sigue : cada facultad tiene un doble objeto : un objeto motivo y un objeto terminativo. Esto es igualmente verdad así de los sentidos como de la inteligencia. El objeto motivo del ojo, por ejemplo, es la casa roja. El objeto terminativo del ojo es el color. En el orden intelectual, el objeto motivo es la naturaleza de las cosas materiales, o sea, «los factores desarrollados en el mundo actual tal como lo experimentamos» [7]. Naturalmente, pues, el objeto motivo o proporcionado del entendimiento será más grande que el de los sentidos, por la razón de que lo sensible no es la causa total del conocimiento intelectual, sino sólo la materia de la causa [8].

Séanos permitido hacer notar aquí que el objeto motivo nunca agota la capacidad de una facultad. El verde, por ejemplo, no puede agotar las posibilidades de la visión, porque el ojo puede ver otros colores además del verde. De la misma manera, las esencias de las cosas materiales nunca pueden agotar la potencialidad de la inteligencia humana. El objeto terminativo sobrepasa en mucho a su objeto motivo, pues bajo la consideración de su objeto está el «ser en toda su amplitud».

Pero ¿por qué será que el entendimiento no queda agotado por el ser que es común a las cosas materiales? ¿Por qué será que el ser inteligible del universo material no es su objeto en lugar del ser en toda su amplitud? Aquí es preciso recordar el principio básico de la teoría tomista del conocimiento, o sea, que cuanto más grande sea la espiritualidad de una cosa tanto más grande es el poder para conocerla. La cognoscibilidad crece a medida de la separabilidad de la materia. Lo cognoscible aumenta con la separación de la materia [9]. El

entendimiento es una facultad espiritual. Siendo espiritual, puede ser actuado espiritualmente, y por esto, cuanto más espiritual es el objeto, más adecuado resulta para la inteligencia, y por lo mismo cuanto menos espiritual menos adecuado le es. El solo objeto adecuado de la inteligencia humana será, por lo tanto, el «*ser* en toda su amplitud» [10]. Salvadas las debidas proporciones, el entendimiento humano participa del mismo objeto adecuado que el entendimiento angélico y el Entendimiento Divino.

	OBJETO PROPORCIONADO	OBJETO ADECUADO
Entendimiento humano	Esencia material	Ser
Entendimiento angélico	Esencias angélicas	Ser
Entendimiento Divino	Esencia Divina	Ser

El objeto, pues, del entendimiento es el Ser, que incluye todas las cosas desde la primera materia, que es pura potencia, hasta llegar al *Actus Purus*, que es Dios. Puesto que el objeto adecuado de la inteligencia es el «ser en toda su extensión», así como el objeto adecuado de la visión es el color en toda su amplitud, de ello se sigue que todo juicio o proceso de razonamiento construido sobre el «ser», será válido para toda la extensión del ser.

Prescindiendo ahora del origen psicológico y cronológico de los juicios, ¿cuál será uno de los primeros juicios en el orden ontológico?

El primer juicio será de afirmación. En otras palabras, será de esta manera : Ser=Ser, o sea, el principio de identidad. Pero este principio no es una ecuación, pues que una ecuación es puramente una identidad condicional, por ejemplo, $3x=6$ es verdad a condición de que $x=2$. Pero nada hay condicional en la afirmación de que ser=ser, en el sentido de

que lo mismo es lo mismo. Viene a significar que cada cosa es su propia naturaleza. Expresado en forma negativa este juicio, significa que es imposible que una cosa sea ella misma y otra cosa al mismo tiempo y bajo la misma consideración formal. Esto es el principio de contradicción.

Es lo conocido como primer principio del pensamiento y se corresponde exactamente con las tres condiciones que Aristóteles ponía como fundamentales de su metafísica : *1*) El primer principio debe ser tal, que referente a él sea imposible estar equivocados. *2*) No debe ser una suposición. *3*) Habría de ser conocido naturalmente, o sea, que no ha de ser obtenido por demostración [11].

El principio de causalidad se une al principio de identidad y al principio de contradicción y es el desarrollo de los dos ; por lo mismo no puede ser demostrado directamente, sino de una forma indirecta apelando a las proposiciones precedentes. Negar el importante principio de causalidad es lo mismo que afirmar que lo que no tiene en sí mismo la razón de su ser, «tiene» en sí mismo la razón de su ser, lo cual es una violación manifiesta del principio de contradicción. El principio de Causalidad, no es, pues, la afirmación de una mera sucesión de acontecimientos, ni es tampoco empírico, ni es la explicación psicológica de la actividad libre : está intelectualmente enraizado en el ser [12].

En general, se llama efecto lo que ha pasado del no-ser al ser. Esta transición no puede ser debida a un ser que ya hubiera pasado a la existencia, pues de lo contrario habría existido antes de ser. Habría aquí una violación del principio de identidad y del principio de contradicción. La nada nunca puede ser la causa del ser. Si algo existe, necesariamente ha de haber algún ser distinto de él que le hizo pasar a la exis-

tencia, o sea, que produjo esta transición. En este sentido se dice que no puede haber efecto alguno sin causa.

El próximo acto de la inteligencia en el orden ontológico es el raciocinio. El raciocinio no es puramente sacar las cosas de un continente. La relación entre la mayor y la conclusión es relación de acto y potencia. El silogismo demuestra a la inteligencia, por el término medio, la razón de la identidad de los extremos, y así apremia a la mente para ver esta identidad a la luz de las premisas [13].

Todo concepto es una respuesta a la cuestión : «¿qué es esto?» Todo juicio es una respuesta a la cuestión : «¿es esto?» Todo raciocinio es una respuesta a la cuestión : «¿por qué es esto?» La nada no es inteligible sino en concepto de ser. El ser es el alma de todo concepto, juicio y silogismo. Ni siquiera lo posible puede ser conocido sin el ser, puesto que lo posible es lo que es capaz de ser [14].

Ahora, pues, ¿puede la inteligencia, cuyo objeto es el ser en toda su amplitud, cuyos principios son trascendentales y necesarios, levantarse al conocimiento de lo que está más allá de los factores desarrollados por la experiencia? En primer lugar, no hay imposibilidad alguna de que sea posible este conocimiento, pues que «todo lo que es», es capaz de ser conocido por la inteligencia. En segundo lugar, puesto que los principios de la razón no son empíricos sino necesarios, son capaces de guiarnos a través de la marisma del universo-espacio-temporal hasta el reino de las causas, de las finalidades y aun hasta Dios. Santo Tomás explica cinco maneras por las que la existencia de Dios puede ser demostrada (basadas sobre las cinco notas del universo), tres dinámicas y dos estáticas. Las notas dinámicas son : movimiento, dependencia y contingencia ; las estáticas son : la composición y la multiplicidad.

No es ahora nuestra tarea elaborar las pruebas de la exis-

tencia de Dios, sino simplemente indicar sus amplios perfiles [15]. Muy sencillamente los cinco argumentos pueden ser reducidos al fundamental del ser, y así reducidos de la siguiente manera: Todas las cosas en este mundo están compuestas de lo determinado y de lo indeterminado, de lo condicional y de lo no condicional, de acto y de potencia, de esencia y de existencia; por causa de esta composición, las cosas cambian, o evolucionan o mueren, pues la evolución sin la composición es imposible. Si yo busco la razón de esta participación, soy necesariamente llevado hacia atrás, hacia algo distinto de los elementos compuestos y que los ha agrupado o unido a todos. [16]. Así subimos hasta Dios, en el cual no hay composición, sino que su real esencia es existir, y en esto se diferencia de las criaturas, cuya existencia no es su esencia. Preguntar la causa de Dios, cuya esencia es existir, es lo mismo que preguntar que el que tiene existencia que es su esencia sea explicado como si no la tuviera, o que lo que es la Primera Causa fuera al mismo tiempo causa segunda, o que Dios fuera al mismo tiempo causa y efecto.

Pero supuesto que Dios es conocido como el Ser, ¿puede esto significar que nosotros no podamos designarlo con propiedad o conocer algo acerca de su carácter? Hay ciertos pensadores que quieren designar a Dios como en trance de evolución, la necesidad de la época, y en relación a nuestras emociones y a nuestras formas democráticas de gobierno, pero esto no es buena metafísica. Pues hay ciertos predicados que en sí mismos no implican imperfección, y éstos pueden ser aplicados a Dios. Tales ideas son ésas del ser, bondad, verdad, y semejantes. Al ser libres de toda imperfección en su aspecto formal, estas nociones pueden ser aplicadas analógicamente tanto a Dios como a las criaturas, resolviendo así la dificultad de que no hay proporción entre lo finito y lo infini-

to. «Si no hay proporción entre lo finito y lo infinito, de ello no resulta que no haya proporcionalidad, pues que lo finito se refiere a lo finito, lo infinito a lo infinito, y así es como la semejanza de Dios y las criaturas debe ser entendida; o sea, que Dios está en la misma relación a lo que se refiere a Él, así como la criatura lo está en lo que se refiere a sí misma» [17]. Tomemos la palabra «bueno», por ejemplo. Yo puedo aplicarla a un libro, a un árbol, a un perro, a un hombre, y en cada uno de estos casos designa el objeto. En cada uno de estos casos se aplica conforme a la naturaleza de cada una de las cosas; un libro es «bueno» conforme a su naturaleza; un árbol es «bueno» de acuerdo con su naturaleza; un hombre es «bueno» conforme a su naturaleza. Pero Dios es infinito; por lo tanto, la bondad ha de aplicársele en grado infinito [18] y lo mismo hay que decir de los otros conceptos.

El entendimiento, por consiguiente, gracias a su poder abstractivo y a su capacidad de conocer el bien como bien, puede levantarse a la conquista de las verdades completamente fuera y más allá de los factores de la experiencia; y no solamente esto, sino que también puede levantarse al conocimiento de Dios como Causa Primera; y haciéndolo así no está en relación con un mero símbolo, sino con lo objetivo y lo real. Esto nos conduce al segundo de los principios del realismo tomista.

II. *El entendimiento puede conocer la naturaleza de lo real.* El nominalismo defiende que las ideas son meramente rúbricas o palabras bajo las cuales se reúnen los hechos. Dios, por lo tanto, si aplicamos este principio, sería meramente un símbolo de la «tendencia ideal en las cosas», o cualquiera otra cosa igualmente vaga como ésta. Según la sentencia de Santo Tomás, por el contrario, la inteligencia conoce las cosas antes de conocer las ideas de las cosas; o sea, que lo que es cono-

cido inmediatamente por la inteligencia es la misma cosa en sí y no su semejanza o su imagen [19]. «La piedra, por ejemplo, es la que es conocida y no la idea de la piedra, sino cuando el entendimiento, por un acto de reflexión, vuelve atrás sobre sí mismo» [20]. La idea, por lo tanto, no es un retrato, como tampoco un signo instrumental que, como un modelo, sea primeramente conocida antes de dar a conocer. Es un «signo», cuyo semejante no existe en el mundo material, o sea, un «signo formal», cuya naturaleza es significar y dar a conocer antes de ser el mismo conocido por un acto de reflexión. Las ideas, pues, son las ideas de la realidad ; nosotros conocemos perfectamente la causa, antes de conocer la idea de una causa ; conocemos a Dios antes de conocer la idea de Dios.

Santo Tomás enumera dos conclusiones que se seguirían de la negación de que la idea da lo real : *1*) Toda ciencia se referiría, no a los objetos que están fuera de la mente, sino solamente a las ideas que hay en ella. En otras palabras, la ciencia sería mental y no tendría su base en la realidad. Es realmente una cosa extraña el hecho de que la filosofía tomista y la medieval en general, de las que se dice que son anticientíficas, sean las únicas que sostienen la verdadera realidad de la ciencia ; mientras, por el contrario, la filosofía moderna, de la que se dice que nace de la ciencia, y se nutre con ella, le niega un derecho real a la existencia, así como que sus ideas sean del mundo objetivo real. *2*) Si las ideas fueran meramente imágenes de lo real y no lo real, entonces la inteligencia estaría destinada a un degenerado pragmatismo, que sostiene que todo lo aparente es verdadero. Así como no tiene el Doctor Angélico simpatía alguna para los que niegan la realidad de la ciencia, tampoco la tiene para esos que se contentan en quedarse con la verdad meramente aparente. Él no acepta la interpretación individual que se daría a los hechos

de la naturaleza, si cada uno de los hombres determinara por sí mismo lo que es verdad y lo que es lo mejor [21].

Las ideas son primeramente ideas de lo real; y los juicios que se construyen sobre su fundamento son juicios de lo real [22]. El sujeto pensante no queda incluido en sí mismo; por lo mismo, no debe buscar en sí mismo o en los confines de su propia conciencia y en su corazón todo el conocimiento que necesita y todas las creencias que ha de emplear. No solamente eso: puesto que la inteligencia puede conocer las cosas que están por encima de la experiencia y conocerlas como reales y como objetivas, no hay necesidad alguna de la fingida humildad del nominalismo. Por eso el simple Querer-creer, la filosofía del Als-Ob y la filosofía de la Fe resultarán siempre deficientes: están basadas sobre una reconocida incapacidad para tomar las cosas, como realmente son. Puesto que la mente puede elevarse por encima de los factores de la experiencia, y puede también conocer a Dios objetivamente y no meramente como un símbolo, de ello resulta que no hay necesidad alguna de una hipótesis de «Querer-creer». Estas tentativas podrían ser útiles si la filosofía tuviera que renunciar a adquirir un conocimiento de los objetos trascendentales; pero ¿qué necesidad habrá de conformarnos con los rayos mortecinos que atraviesen las ventanas con celosías, si nosotros podemos disfrutar de la plena luz del sol? Estas prescripciones nos obligan a creer sin justificación intelectual alguna para tal creencia. Una «voluntad», virtualmente identificada con nuestra propia no-intelectual o «pasional naturaleza», no es una voluntad real, como bien hace notar Flint, como tampoco lo es en su propia significación psicológica, y su relación a la creencia será necesariamente, en su conjunto, realmente diferente de esa voluntad para creer entendida propiamente. No es posible que exista este acto del entendi-

miento de querer creer lo que no parece ser verdadero o capaz de dar algún placer, o, en otras palabras, lo que parece desprovisto de toda razón o evidencia para ser juzgado verdadero o bueno. No hay aquí una mera «voluntad de creer» ; una creencia meramente «querida» es una creencia fingida ; realmente, no es una creencia... La parte que la voluntad tiene en este juego es como sigue : la mente, o querrá seguir el camino iluminado por la luz verdadera, y en la cual únicamente puede ser alcanzada la verdadera creencia, o se desviará de él, y por lo mismo vagará por las regiones de la oscuridad y de la decepción» [23].

Lo mismo hay que decir del «deseo de creer». El arzobispo Whateley escribe : «Si a un hombre que está enfermo se le propone una manera rápida de ser curado, él no hará sino desear que el resultado de sus averiguaciones pueda ser una convicción bien fundada de la seguridad y eficacia del remedio que se le prescribe. No parecería señal de inteligencia quedar indiferente al restablecimiento de la salud ; pero al mismo tiempo, si su deseo de curarse le llevara a poner una confianza absoluta en el remedio, sin fundamento para ello, merecería justamente ser criticado como loco. De la misma manera, un hombre bueno deseará hallar la evidencia de la religión cristiana de una manera satisfactoria, pero pesará con gran cuidado las razones, precisamente por la real importancia de esta cuestión.»

«Yo no puedo estar conforme con los filósofos (escribe L. P. Jacks) que sostienen que la religión está fundada en el deseo de creer. Las dos cosas están evidentemente enlazadas, pero sería mucho más justo decir que la voluntad de creer está basada en la religión... Dios no es un producto, sino el autor del principio vital del «Querer-creer» [24].

Por lo mismo, los filósofos nos dicen : «Cree lo que está

al alcance de nuestras necesidades», «cree que la vida vale la pena de vivirse», «cree que el universo tiene todavía valor» ; pero todas estas palabras referentes a creer, no pueden crear el hecho. Viene a ser una especie de hipnotismo mental. Ninguna creencia sin una base firme puede hacer bien alguno.

«El argumento de que nosotros deberíamos creer ciertas cosas porque son útiles a lo que nosotros hemos creído que son intereses prácticos, es una confusión premeditada entre lo que puede ser agradable en este tiempo actual y lo que es decidido por la evidencia racional. La razón teórica en forma de ciencia lógica es el esfuerzo que determina el peso de las cosas. Querer ayudar a la balanza, a manera de un pequeño empujón, con la voluntad de creer, es una ilusión infantil, pues las cosas continuarán de ordinario pesando lo que pesan sin tener en cuenta este pequeño empujón» [25].

El *Als-Ob,* otro sustituto no intelectual, que ofrece el profesor Hans Waihinger [26], es una ficción, y en la importantísima cuestión que ha de decidir las creencias religiosas no solamente no sirve para nada, sino que positivamente es un perjuicio. Vivir convencidos de que tenemos dinero nunca nos servirá para salir fuera de nuestra pobre casa, sino que sería la manera más rápida de arrastrarnos a la pobreza. Vivir como si estuviéramos bien alimentados, nunca será impedimento para que un hombre muera de hambre. El marinero que vive sobre el mar de aguas saladas puede vivir como si las aguas no fueran saladas, pero nunca podrá apagar su sed. La filosofía del *Als-Ob* es la filosofía de la hipocresía ; no sirve sino para arrojar la venda sobre los ojos para que vivamos como si realmente existiera Dios.

Pero, realmente, este motivo no es suficiente como fundamento de la religión de ninguna de las maneras.

La razón de vivir «como si» hubiera Dios más que como

si no lo hubiera, tiene que tener un fundamento mental o en la realidad. Si su fundamento es solamente mental, no hay razón alguna para decidirnos «como si hubiera Dios» más que «como si no hubiera Dios», lo mismo que no hay razón alguna para vivir como si hubiera fantasmas o como si no los hubiera.

Si el fundamento es real, entonces no somos libres de vivir «como si no hubiera Dios» ; solamente existe una alternativa posible, lo mismo que si me empeñara en decir que yo soy libre de vivir como si mi mano estuviera realmente quemada o como si no lo estuviera.

Vivir «como si» hubiera Dios no es lo mismo que vivir como si existieran los centauros. Pues el mundo puede continuar rodando sin centauros, pero el mundo no puede ser mundo sin Dios. Dios es el principio de todo lo que es, y sin Él nada existe de lo que es. Es mucho más fácil pasar la vida «como si» tuviéramos comida, aunque sin tomarla, que no vivir en este mundo «como si» no hubiera Dios.

Y todavía más, porque la existencia de Dios no puede depender de su utilidad para mí, de la misma manera que el aire no existe porque sea útil para mis pulmones. Dios no existe porque sea conveniente; sino que es conveniente que exista, si tú quieres, porque existe. Si su existencia dependiera de su conveniencia, entonces Él existiría para el señor A, a quien le resulta conveniente que exista, y no existiría para el señor B, que está convencido de que puede seguir su camino sin Él.

Así Dios sería fugaz e intermitente, siendo y no siendo, como una estrella, dependiente siempre de la necesidad y utilidad de los individuos.

Lo que acabamos de decir referente al «Querer-creer» es aplicable igualmente a los desesperados esfuerzos del profesor

Perry para darnos un Dios hipotético como fundamento de los valores. Este distinguido profesor de Harvard arguye que tanto si Dios existe «actualmente» como si no existe, ello no altera el hecho de que pueda influir en nuestra manera de vivir, puesto que una proposición que no ha tenido realidad nunca, por ejemplo un hombre de diez pies de alto, puede ser verdadera y tener efecto sobre un juicio actual, por ejemplo que tal hombre sería más alto que ningún otro hombre viviente [27].

Está bien para decirlo solamente, pues una verdad que no ha tenido realidad, nunca puede tener efectos sobre la verdad de una proposición presente ; pero al pasar del orden lógico al orden real, ya es otra cosa muy diferente. Y éste es el error que el profesor Perry comete. Donde no hay dependencia causal entre una verdad futura no realizada y una presente, entonces la última podría existir sin la primera ; pero donde hay dependencia, la primera debe ser realizada y actualizada, pues de lo contrario la segunda no tendría significación alguna. Éste es el caso de Dios y nosotros ; nosotros somos semejantes a los rayos del sol, que desaparecen cuando el sol se oculta en el occidente.

Nosotros dependemos de Dios y no podemos considerar nuestra existencia separada de Él. Si consideramos a Dios como hipotético, esto resultaría más absurdo que no considerar como hipotético todo el alimento que nosotros necesitaremos desde ahora hasta el último momento de nuestra vida y como si ello no afectara nuestra presente existencia. Así como necesitamos nuestra comida para nuestra vida física, de la misma manera necesitamos a Dios para nuestra existencia.

El nominalismo cambió la importancia de la realidad y objetividad de Dios y de la religión en una perspectiva sub-

jetiva del universo. Esto es lo que dice muy bien el profesor Selbie: «El resultado inmediato de esta manera de razonar es que estos psicólogos quisieran sujetarnos a una visión puramente subjetiva de la religión. Para ellos, ésta no es más que el resultado de una actividad humana. Confunden a Dios con la idea de Dios y lo hacen una simple proyección de las esperanzas, temores e ideales del hombre. En otras palabras: Dios no es sino un fantasma que tiene cierto valor para el desarrollo moral y espiritual del hombre. La adoración de Dios no es sino una manera de infantilismo y sobrevive porque satisface ciertas necesidades elementales y el sentido de dependencia que el hombre nunca deja de tener de alguna manera. De este modo la conciencia viene a ser una emoción, y el pecado es puramente una dolencia moral, el resultado de los instintos expresados o no satisfechos que han de ser interpretados en su conjunto. Y aquí tenemos una extraordinaria mezcla de verdad y de falsedad, de razonamiento legítimo y de consecuencias ilegítimas. Es un intento de explicar la religión que realmente la destruye, y el aire de seguridad científica que se da a la explicación la hace realmente convincente para las mentes incautas. Pero la verdadera cuestión en este asunto no es simplemente cómo piensa la inteligencia humana en relación con la religión y con la idea de Dios, sino esta otra: *¿existe realmente Dios?, ¿tiene la idea religiosa alguna realidad objetiva?* [28].

O la idea de Dios, y la de todo otro concepto espiritual, en último término, corresponde a alguna realidad objetiva, o no; si corresponde a algo objetivo, será una bobada hablar de la «concepción» cambiada de Dios o de «una nueva noción de la religión»; si no corresponde a nada objetivo, la idea de Dios y de la religión no es sino una pesadilla nocturna de la mente, y de la misma categoría que todos los demás sueños,

y, por lo mismo, *nosotros no somos filósofos, sino soñadores.* Se ha dicho frecuentemente, de completo acuerdo con la doctrina nominalista, que lo que es verdad en una época es falso en otra ; y que Dios como Ser Supremo debe dejar su puesto a una concepción moderna de Dios como «poder creativo» ; que los milagros, como intervención de Dios en la naturaleza, deben ser ahora explicados como una «fantasía» en el proceso de la evolución ; que el pecado original ya no ha de entenderse como la pérdida de la justicia original, sino como «una caída en el proceso de la evolución» ; que la revelación ya no puede decirse que sea que Dios habla al hombre en confirmación de una verdad, sino que Dios, inmanente en toda naturaleza, es uno con ella, pues que el mundo todo está henchido de cielo «y cualquier zarza común está ardiendo con Dios» ; que Cristo ya no ha de ser considerado como Redentor, sino que, de acuerdo con los ideales modernos, ha de considerarse como un gran maestro de moral, que pueda ponerse en parangón con Buda y Confucio ; que la redención no es una adquisición de la vida divina para los pecadores, sino solamente una inspiración a los creyentes para convencerse del amor de Dios ; que la Iglesia no es ya la continuación de Cristo con su Cuerpo Místico, *Totus Christus,* sino una organización establecida entre nosotros y Dios ; que la religión ya no es la relación del hombre con Dios por conocimiento, amor y servicio, sino solamente «la fe en la conservación de los valores» ; que la religión no tiene necesidad de Dios, sino que es solamente una convicción de que se debe vivir «como si» Dios existiera ; que Dios no es una realidad, sino solamente una «proyección mental» ; que Dios no es la Suprema Verdad, Amor y Bondad, sino solamente la «Sociedad divinizada» ; que Dios no es ya la Providencia que dirige el mundo, sino solamente un nombre para simbolizar la confianza que no-

sotros podemos poner en el orden del universo; que Dios no es un Ser del cual todos dependemos, puesto que «en todas las cosas es preciso exaltar la dignidad del hombre, liberándole tanto como sea posible de la tiranía de los poderes extrahumanos» [29]; que Dios no es personal, pues «sería difícil apreciar el daño hecho por la convicción de que la sociedad en su desarrollo ético depende de un Dios personal» [30]; que Dios no es una realidad, sino sólo «el nombre, no de todas las cosas, Dios no lo permita, sino solamente de la tendencia ideal de las cosas» [31]; que Dios, de acuerdo con la nueva física y la teoría del *quantum*, ya no es trascendente, sino «la armonía ideal del universo» [32].

Y todo esto es perfectamente lógico si Dios es solamente un nombre y no tiene realidad objetiva; pero si Dios existe realmente, es un absurdo decir que Él es una cosa en el siglo XV y otra en el siglo XX. Esto es lo mismo que decir que una cosa es verdad a las tres de la tarde, pero que es falsa a las cuatro y media, y lo mismo que decir que dos manzanas más dos manzanas son cuatro manzanas en lunes, pero no en viernes. Todo eso podría ser llamado progreso en un misterio si pudiese haber progreso alguno sin término fijo. Si negamos la substancia de las cosas y su realidad y si disolvemos las entidades en el ambiente, nunca podremos tener una meta para el progreso. Si hacemos a Dios simplemente el centro vertiginoso del Espacio-Tiempo, ya no quedamos libres para poder hablar de Dios, así como un artista no es libre de dibujar una jirafa si se empeña en pintarle el cuello corto. Si Dios es fijo, perdurable e inmutable, entonces hay lugar al progreso, pero si Dios está progresando continuamente, nosotros no sabemos si estamos progresando o no. Lo único que hay en el mundo que no progresa es la idea del progreso. «Si el patrón cambia, ¿cómo podrá haber progreso en lo que implica pa-

trón? Si las mujeres dicen que desean ser elegantes, ello puede ser porque alguna vez hayan mejorado volviéndose más gordas y otras veces volviéndose más flacas. Pero no podréis decir que ellas han mejorado cesando de desear ser elegantes y deseando ser largas. Nietzsche estableció una idea absurda al decir que los hombres desearon una vez como bueno lo que ahora llamamos malo ; si ello fuera así, no podríamos nosotros hablar de sobrepasarlos o de quedar cortos referentes a ellos. Pues ¿cómo podréis adelantar a Juan si vais en otra dirección? No podéis discutir si alguien ha conseguido más siendo miserable que otro siendo feliz. Ello sería semejante a discutir si Milton era más puritano que gordo un cerdo vulgar» [33]. Si Dios fuese solamente un nombre, resultaría haber muy poca diferencia entre la idolatría antigua y la nueva, pues los antiguos ídolos eran obra de las manos de los hombres y los ídolos modernos son creados por su inteligencia. Isaías, refiriéndose a los ídolos antiguos, decía : «El que trabaja en madera, toma sus medidas con la cuerda y hace sus señales con almagre. Maneja el cepillo y marca con el compás. Hace así una semejanza del hombre, de un hombre bello para que habite en una casa. Plántanse cedros que la lluvia hace crecer, se deja que se hagan grandes en el bosque, se escogen luego el roble y la encina y se cortan los cedros. Sirven luego de leña para el fuego, para calentarse, también para cocer el pan. Y además se hacen con ellos dioses, ante los cuales se prosternan, ídolos que adoran. Ha quemado el fuego la mitad de la leña ; sobre las brasas se asa la carne y se sacian comiendo el asado ; caliéntanse luego diciendo : ¡ Ea !, me caliento, siento la lumbre. Con el resto hacen un dios, un ídolo que adoran, postrándose ante él, y a quien suplican diciendo : ¡ Tú eres mi dios, sálvame ! Pero ellos no saben, no distinguen ; porque están cerrados sus ojos y no ven, está

cerrado su corazón y no entienden. No reflexionan, son demasiado simples e ignorantes para decir: He quemado la mitad de la madera, sobre sus brasas he cocido el pan, he asado la carne y me la he comido; lo que con el resto haga será un ídolo execrable, y me postraré ante un tronco de madera» [34].

El moderno idólatra no va al bosque, sino que entra en el laboratorio, y allí, con la ayuda de los conceptos científicos, elabora la clase de Dios que él adorará después. Ésta es la fatalidad de una filosofía que ya no habla de Dios, sino de la idea de Dios, y aquí está precisamente la diferencia que existe entre muchas de las filosofías contemporáneas de la religión y la de los escolásticos. El profesor J. B. Pratt, tan conocido en el mundo filosófico por su pensamiento claro, recuerda a sus seguidores que es una clase de psicología mala confiarnos a los factores prácticos en la idea de Dios porque «descuida por lo menos algunos elementos reales en la conciencia religiosa, sea que se hallen en el filósofo, en el sacerdote o en el humilde orador, los que en todo tiempo han tenido por cierto que «Dios» era algo más que la «idea de Dios», algo genuinamente trascendente. Esto es una mala epistemología porque está basada en último término sobre una viciosa visión subjetiva del significado, una vista que quisiera identificar nuestros objetos con nuestras ideas de los objetos, y que si se llevara a su última conclusión lógica resultaría un «solipsismo» [35].

Así, pues, es Dios, y no la «idea de Dios» a la que se refiere la filosofía y a quien los hombres adoran. No podemos nosotros hacer a Dios a nuestra imagen y semejanza, porque es Dios quien nos hizo primero a nosotros a su imagen y semejanza. Cuando la filosofía llega al punto de insistir en que nos es precisa una nueva idea de Dios, entonces ha llegado

la hora de hacer un examen filosófico de conciencia. Si es que tiene que haber alguna acomodación, somos nosotros los que hemos de acomodarnos a Dios, y no Dios quien se acomode a nosotros [36]. Si hablamos de Dios y decimos solamente «un principio de concreción» ; si nos referimos a la divinidad y solamente queremos significar «cualidad» ; si hablamos de lo divino y queremos significar solamente la «armonía entre las ocasiones temporales» ; si nos referimos a la religión y entendemos solamente «una proyección en el entretejido cambio del tiempo de un complejo unificado y concentrado de valores psíquicos», no hacemos sino tomarnos una licencia de lenguaje y de pensamiento que nos llevará inevitablemente a una confusión, la peor de todas. Es lo mismo que volver atrás las manecillas del reloj y hablar todavía con una voz que nunca hubiéramos conocido a no ser que el reloj hubiera adelantado mucho desde entonces. Es como despojar a Dios y a la religión de todo su contenido espiritual y usar todavía estas palabras que reflejaron durante siglos las más altas asociaciones que resultan ininteligibles sin ellas. Si nosotros no hemos de tener sino una «proyección mental» o una «ocasión temporal», digámoslo así de una vez y sabremos a qué atenernos. No nos engañemos a nosotros mismos con fantasmas y efigies de Dios y de la religión, cuando precisamente acabamos de vaciar el cielo de toda su realidad y dejar para el corazón humano, que está desfalleciendo, solamente nombres vacíos de toda significación. ¿Por qué hemos de empeñarnos nosotros en llevar a la teología los términos de la física, de la psicología y del continuo espacio-temporal, cuando éstos poco más pueden significar que el sonido de una campana o el retintín del címbalo? Si Dios no es sino un «nombre» para la tendencia ideal de las cosas, entonces la filosofía, la historia y el arte quedan defraudados. Y, ciertamente, si Dios no fuera

solamente un nombre, sería preferible tenerlo por un rey que no por un *nisus*. Resulta incomprensible para un hombre que piensa ver cómo la filosofía y la religión han cesado de pensar en Dios como Dios y han empezado a pensar en Él como una configuración ciega y vertiginosa del Espacio-Tiempo que da vueltas de vértigo en el universo de Einstein, precipitándose por un camino completamente desconocido hacia una meta de la que nada se sabe absolutamente. En nuestros tiempos, Dios es «realmente» negado ; pero «nominalmente» afirmado. El paso próximo tendrá que ser eliminar incluso el nombre de Dios, y entonces será como si se extinguiera la luz del día ; entonces no podremos hacer sino marchar al compás de los espectros y no de acuerdo con la voz de la razón.

CAPÍTULO VIII

FALACIA DEL MÉTODO UNIFORME DE LA CIENCIA

EXISTE un argumento predominante y que ahora se esgrime siempre en favor de la necesidad de una nueva noción de Dios y de la religión : la necesidad de armonizar con Dios los últimos descubrimientos de la ciencia. La necesidad de acomodar la religión a la física nueva, como antes se ha podido ver, constituye la preocupación del profesor A. N. Whitehead en su obra «La religión en formación», así como la del profesor Alexander «Espacio, Tiempo y Divinidad». Y por lo mismo apelan también al progreso de la ciencia los psicólogos y sociólogos que quisieron darnos un Dios nacido de su ciencia y de su método. El profesor H. W. Carr, en una «meditación metafísica» sobre el «Cambio de fundamento de la Religión y la Ética», escribe : «Nosotros, los de la presente edad científica, hemos dejado de sentir interés por las cosmologías teológicas, no sólo bajo el aspecto de su infantil antropomorfismo y antropocentrismo, sino también por ser el reflejo de una edad precientífica y por lo mismo no expresar ya nuestra actitud en relación con los problemas del mundo [1]. El problema de la religión y de la ética no es en el pensamiento moderno, tal como yo lo entiendo, la armonía de las ciencias naturales con los antiguos conceptos religiosos, sino

la reforma de nuestro concepto de Dios, de acuerdo con nuestro progreso en la interpretación de nuestros conocimientos del mundo físico» [2]. En esto está compendiada la filosofía moderna de la religión, pues nuestro concepto de Dios, según ella, necesita ser reformado y acomodarse a los requisitos de la ciencia moderna. Una apreciación crítica de esta manera de ver no significa precisamente tomar un partido determinado en lo que ha venido a llamarse conflicto entre la religión y la ciencia. Ciertamente que entre las dos no puede haber nunca conflictos, porque Dios es el principio de ambas. El filósofo está en lo cierto cuando dice que deben estar en armonía. Solamente empieza la dificultad cuando se afirma que el concepto de Dios debe ser revisado para armonizar con el color de la ciencia. En otras palabras, el problema está en averiguar cuán lejos ha de ir la ciencia en su demanda de una nueva noción de Dios, y cuál sea el valor del Dios nacido de la ciencia y creado en sus laboratorios. El problema, en forma de preguntas, puede concretarse en las tres siguientes:

1. — ¿Cuál es el valor de la ciencia empírica?
2. — ¿Cuál es el valor de la filosofía natural fundada en la ciencia empírica?
3. — ¿Qué aplicación hay que hacer de estas conclusiones a la religión?

I. — *¿Cuál es el valor de la ciencia empírica?*

Esta pregunta, que no es solamente de los filósofos modernos de la ciencia, sino también del gran sol de la ciencia Santo Tomás de Aquino, es no sólo interesante, sino también muy importante. El doctor Angélico, siguiendo a Aristóteles, distingue las ciencias *deductivas*, que revelan las condiciones intelectuales inherentes a las cosas, y las ciencias *in-*

ductivas, que revelan la razón de ser de las cosas por medio de una observación general de sus efectos o manifestaciones. Las primeras son ciencias de «explicación», o sea las ciencias del *propter quid;* las segundas son ciencias de «observación», o sea las ciencias del *quia*. Las primeras están fuera del tiempo, porque se refieren a las naturalezas prescindiendo de su existencia concreta, como por ejemplo, si el triángulo, sea o no existente, tiene sus tres ángulos iguales en valor a dos ángulos rectos. Las segundas no están completamente fuera del tiempo, pues estudian las naturalezas en su condición material.

Las ciencias inductivas hoy se llaman comúnmente ciencias empíricas, o ciencias solamente. Ahora, pues, ¿cuál es es valor de las ciencias empíricas y qué requisitos las acompañan? Santo Tomás defiende que todas las ciencias de observación y descripción, así como la física, la biología, la geología, son solamente «probables», en sus conclusiones, y la razón es la siguiente: estas ciencias tratan de la naturaleza de ciertas cosas en su existencia material, por ejemplo, la Biología estudia la vida, pero estudiando «esta vida», ya sea por medio del microscopio o por medio del bisturí. Pero la naturaleza de una cosa, por causa de su materia, es capaz de una multiplicación indefinida; la naturaleza del hombre, por ejemplo, no queda confinada a un millar de hombres posibles, sino que se ha realizado en millones de hombres del pasado y continuará existiendo en millones de hombres en lo futuro. Pedro no es Pablo, y, no obstante, los dos son hombres. Tienen la misma naturaleza, pero difieren uno del otro por causa de su configuración material, que constituye su principio de individuación [3].

Puesto que la materia es capaz de multiplicar las naturalezas indefinidamente, de esto se sigue que no hay límite po-

sible para los casos singulares que la ciencia puede estudiar. Pero la posibilidad del error proviene de la multiplicación de los particulares. Por consiguiente, a proporción de las verificaciones que sean precisas para cada caso en concreto, habrá a la inversa la imposibilidad de una certeza absoluta en la ciencia [4].

Las ciencias de pura observación son por lo mismo «probables» en sus conclusiones por causa de la variabilidad de los casos particulares que estudian. Esto no quiere decir que no haya certeza en estas ciencias. El científico afirma, en realidad de verdad, un vínculo necesario de hecho entre el sujeto y el predicado cuando anuncia una conclusión científica ; pero realmente este enunciado siempre supone la existencia de sujetos concretos que han sido estudiados, y aquí está precisamente su limitación.

Después de haber enunciado el principio de que las ciencias empíricas están faltas de absoluta certeza porque la posibilidad del error en ellas crece con las manifestaciones particulares, Santo Tomás continúa llevando a la práctica este principio. No hay razón alguna para decir, dice él, que el sistema de Ptolomeo referente al universo sea el único verdadero. Más adelante, cuando los métodos científicos sean perfeccionados y los instrumentos científicos más seguros, es posible que sea inventada otra teoría que esté más de acuerdo con los hechos [5]. Santo Tomás nos recuerda que Aristóteles tampoco quiso aceptar todas las conclusiones científicas de su tiempo y que haciéndolo así estaba perfectamente de acuerdo con la razón, porque, como decía, eran solamente problemáticas y de ninguna manera absolutamente ciertas [6]. El mismo Doctor Angélico está en el caso de dudar si las teorías astronómicas de su tiempo explicaban bien el movimiento del sol

y de las estrellas en el cielo porque «alguna otra teoría podría explicarlas mejor» [7].

Es realmente notable el hecho de que los filósofos modernos de la ciencia estén de acuerdo con Santo Tomás referente a la significación del valor de las ciencias empíricas. Santo Tomás enseña que, basadas en una inducción incompleta, no pueden darnos sino una certeza probable. Nuestros contemporáneos sostienen que las conclusiones científicas son solamente provisionales aproximaciones de la realidad y no su adecuada representación. Científicos tales como P. Duhem [8], H. Poincaré [9], G. Milhaud [10], E. Boutroux [11], E. Meyerson [12], Hugo Dingler [13], O. W. Richardson [14] y otros pueden diferir en la solución circunstanciada que den al problema, pero todos están de acuerdo en el fondo. La ciencia no penetra en la esencia o naturaleza de las cosas físicas ; esto lo deja a los metafísicos. La ciencia se conforma con hacer el resumen lo más completo posible de los datos revelados por la experiencia, describiendo mejor que no explicando. «Las modernas ciencias experimentales (escribe E. Boutroux) precisamente porque están basadas solamente en la experiencia, aparecen limitadas en su clase, sea de la parte de la teoría, sea de la parte de la práctica... La ciencia se ha preocupado realmente de la búsqueda y descubrimiento de definiciones hipotéticas que la hacen capaz de interrogar a la naturaleza... Esto es lo que se llama ciencia ; la hipótesis de las relaciones constantes entre los fenómenos» [15]. El profesor Gilbert N. Lewis, en el discurso conmemorativo de Silliman en la Universidad de Yale, desarrolló la misma idea referente al carácter contingente de la ciencia : «El hombre científico es un hombre práctico y sus tareas son prácticas. No busca lo «último», sino lo «próximo». No habla de su último análisis, sino más bien de su próxima averiguación» [16].

No es ahora nuestro propósito discutir aquí nuestras opiniones de una manera crítica ni distinguir entre las leyes de la naturaleza y las descripciones científicas de estas leyes [17], como tampoco pretendemos examinar si los fundamentos de las conclusiones tomistas y las modernas son los mismos.

Lo que afirmamos aquí es que los científicos modernos (no los vulgarizadores de la ciencia) y Santo Tomás están de acuerdo referente al valor de la ciencia empírica, o sea, que sus conclusiones son solamente provisionales y problemáticas. Son generalizaciones basadas en la experiencia y con frecuencia expresadas, para más facilidad de manejo, en fórmulas algebraicas, pero experiencias nuevas y descubrimientos nuevos pueden descartarlas y dejarlas en el acervo de las teorías anticuadas. La roca firme de la ciencia no existe en la manera de entender de los científicos mismos, aunque existe y palpita en la mentalidad de los vulgarizadores y propagandistas. Los mismos científicos no se atreven a asegurar que estén en posesión de la última verdad, sino que más bien la miran como un horizonte hacia el cual se dirigen. La ciencia moderna, tal como es presentada por sus más grandes maestros, no se refiere sino a las relaciones de concomitancia y sucesión de los fenómenos, en la medida que sus instrumentos y métodos le permite hacerlo. Puede averiguar y realmente busca los fenómenos antecedentes, pero nunca la causa de ellos en sentido metafísico. Esto no quiere decir que la ciencia sea agnóstica; el agnosticismo es una doctrina filosófica y las ciencias empíricas son distintas de la filosofía por la especialización propia de sus métodos.

No se puede reprochar al método científico que no se dedique a las realidades, pues que no toma siquiera a su cargo el considerarlas.

La ciencia puede ser diferente en sus métodos en el si-

glo XIII y en el siglo XX; unas teorías nuevas del cielo pueden suplantar las antiguas; pero, cuando se baja al terreno firme, el siglo XX no hace sino repetir el eco del siglo XIII, asegurando el carácter de probabilidad y de aproximación de las conclusiones de las ciencias empíricas.

II. — *¿Cuál es el valor de la filosofía de la naturaleza fundada en la ciencia empírica?*

Dos elementos entran en la estructura de toda ciencia empírica: *la observación de los hechos y la interpretación de los mismos*. La observación tiene su punto de partida en este mundo sensible [18]; los pasos en este proceso cognoscitivo son los siguientes: conservación de la acción de los casos particulares por la memoria y luego la repetición de estos casos, que es lo que llamamos experimento [19].

La observación es realmente una materia simple. Un gato, atravesando un laboratorio, puede ver exactamente la misma cosa que un químico ve en el tubo de ensayo e incluso podrá verlo mejor en la oscuridad, pero el gato no lo ve a la manera del científico. Lo que diferencia a los dos es el segundo elemento, o sea, la reflexión que el científico pone en el experimento, la aplicación de los principios intelectuales a los datos que tiene ante sí [20]. Los experimentos solos no dan ciencia puesto que, como experimentos, los vemos mil veces sin ser más sabios que después de haberlos visto la primera vez. Afirmar el carácter constante de un sujeto común es meramente repetición. Hay una universalidad aritmética; hay una multiplicación de hechos; hay experiencia, pero no llega a ser ciencia. Únicamente existe una pluralidad de objetos accidentalmente puestos uno al lado de otro. La única manera de obtener ciencia de estos hechos es reducirlos a la unidad por la abstracción intelectual, la que solamente puede hacer

posibles las leyes. Ahora cabe preguntar: ¿es la ciencia del siglo XX mejor que la del siglo XIII? Ciertamente, si nos referimos a la observación de los fenómenos, no hay duda de que nuestra ciencia es superior. Nosotros tenemos mejores instrumentos, mejores métodos y mejor técnica que entonces; la invención del microscopio, por ejemplo, la de los rayos X, la del telescopio, etc., nos permiten hacer estudios penetrando en los detalles que nuestros predecesores no pudieron ni siquiera sospechar. El profesor Whitehead asegura con autoridad que «en la ciencia lo más importante que ha sucedido durante los últimos cuarenta años es un gran avance en los diseños instrumentales» [21].

Pero aunque nuestra observación de la naturaleza esté ahora mucho más desarollada que la de los antiguos, de ello no se sigue que nuestras interpretaciones sean necesariamente mejores. La posesión de instrumentos mejores no nos garantiza una mejor filosofía de la ciencia, así como un violín más perfecto no puede darnos una música mejor independientemente de los méritos del que lo toca. El profesor Whitehead se inclina benévolamente a favor de una conclusión semejante cuando dice: «la razón de que estemos en un plano imaginativo más alto no es porque tengamos una imaginación más aguda, sino porque tenemos mejores instrumentos» [22]. Parece que, por lo menos, ha de haber alguna duda referente a si la interpretación de los hechos de la naturaleza por un pensador realista como Santo Tomás, que proclama que la realidad existe independientemente del conocimiento de nuestra inteligencia, nos guiaría hacia una ciencia más segura que la interpretación de la naturaleza por un pensador de la escuela de Kant, para quien el espacio y el tiempo son moldes puramente subjetivos que dan unidad a la experiencia. Una interpretación hegeliana del átomo, con sus elementos de tesis, an-

títesis y síntesis, es apta para llevar a uno al mundo irreal con mucha más facilidad que la interpretación de Alberto Magno. Parece realmente digno de discusión si una filosofía que interpreta hechos observados a la luz del sentido común, una filosofía que proclama que hay tales cosas en realidad y que la ciencia es útil únicamente en proporción a que sea verdad y que corresponda a la realidad objetiva, ha de sernos más útil para guiarnos científica y humanamente que otra filosofía que proclama como verdad lo útil, o que sostiene que la inteligencia es la medida de la realidad, o que rehúsa mirar las leyes de la naturaleza sino como configuraciones mentales y dotes de una ciega dirección de trabajo como la de la araña que teje su tela.

Una vez expuestos estos antecedentes es ocasión de preguntar: ¿que valor tiene una Filosofía de la Naturaleza basada en la ciencia empírica? Una Filosofía de la Naturaleza es una combinación de un doble método de ciencia, observación e interpretación, aunque no sea en gran escala. En la Filosofía de la Naturaleza los hechos observados vienen a ser una ciencia empírica, y la reflexión sobre ellos viene a ser, por consiguiente, la filosofía. Para llegar a conocer el valor que se da por Santo Tomás y los escolásticos a la Filosofía de la Naturaleza, es preciso recordar el punto de vista que sostienen referente a su constitución, por ser compleja la relación de la una a la otra, o sea, la unión de la naturaleza y la filosofía, que resulta además muy importante. Tres son las ciencias supremas, según Aristóteles y Santo Tomás, fundadas en sus respectivos grados de abstracción: la Física, las Matemáticas y la Filosofía. En un admirable pasaje de la obra del Doctor Angélico «De Trinitate Boetii» se enumeran las razones de esta jerarquía entre las ciencias.

La Física se refiere a la materia en cuanto es movible,

sensible o revestida de ciertas cualidades y propiedades que son observables experimentalmente ; por lo mismo, considera las cosas en su concreta y material realidad y hace abstracción únicamente de que sean cosas en singular. Es el primer grado de abstracción.

Las Matemáticas consideran las cosas materiales de la misma manera que la Física, pero hacen abstracción de todas sus propiedades sensibles como la luz, el calor, el color, etcétera, y considera solamente su cantidad, su número o su extensión por sí mismas. El objeto del pensamiento no puede *existir* sin una materia sensible, pues no puede *ser concebido* sin ella, ya que nada sensible o experimental o tangible entra en la definición de una línea o de una raíz cúbica. Éste es el segundo grado de abstracción.

Finalmente, el entendimiento humano puede referirse por sí mismo a las cosas, no solamente en cuanto están en movimiento o en cuanto tienen cantidad, sino simplemente en cuanto son o tienen ser. Además de que hay ciertos objetos del pensamiento que no sólo pueden ser concebidos sin materia, sino que pueden también existir sin ella, tal como Dios, la Justicia, la Fortaleza, la Bondad y la Belleza. Esta ciencia que se refiere al «ser» como es en sí mismo es la Metafísica y pertenece al tercer grado de abstracción [23].

La Filosofía de la Naturaleza para Santo Tomás es una combinación del primero y del tercer grado de abstracción, o sea, una combinación de la ciencia de lo contingente y de la ciencia de lo necesario [24].

Existe entre las ciencias una jerarquía, de la misma manera que existe entre los varios órdenes de la creación. Lo más noble ha de regir siempre lo que es menos noble ; lo inferior ha de ser atraído por lo superior. Así, pues, si la más noble de las ciencias es la Metafísica, a la que Aristóteles llamaba

«ciencia divina», porque su objeto es trascendente, de ello se sigue que debe proyectar su luz sobre las otras ciencias cuyos objetos son más limitados. Es, pues, la Metafísica o la Filosofía la que da la razón y defiende los principios de las otras ciencias. El axioma geométrico, por ejemplo, de que dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí, no es más que una particularización del axioma metafísico que dice que dos cosas idénticas a una tercera son iguales entre sí. Es también la Filosofía la que provee a la Física, a la Química y a las demás ciencias de los principios básicos de experimentación, de las leyes de uniformidad de la naturaleza, de la causalidad, del fin y de la determinación.

¿Qué era, pues, para Santo Tomás la Filosofía de la Naturaleza? No era sino la aplicación de los principios de la Metafísica o de la Filosofía (el tercer grado de abstracción) a las ciencias puramente inductivas, o sea, a las ciencias de la observación, por ejemplo, la Física (primer grado de abstracción). El mundo fenoménico provee la «materia», y la Filosofía o la Metafísica la «forma», haciendo así que la Filosofía de la Naturaleza sea una ciencia inductivo-deductiva.

Dos importantes conclusiones pueden seguirse de esta concepción de la Filosofía de la Naturaleza: una, que se refiere al efecto de un nuevo descubrimiento científico de la Filosofía de la Naturaleza; la otra, que se refiere a la nueva Filosofía de la Naturaleza tal como recientemente ha sido dada a conocer.

¿Qué efecto habrán de tener los principios de la Física más reciente sobre la Filosofía de la Naturaleza? De hecho existe una nueva Física que se desarrolla en nuestros días, tan nueva en su concepción que es causa de una profundísima crisis en el pensamiento científico como no la hubo desde la época de Copérnico, de Kepler y de Galileo. La Física de

Newton se considera inadecuada para proveer de una manera conveniente a la inteligencia referente al mundo de los hechos concretos, y la Física de los tres últimos siglos estaba fundada en lo que el profesor Whitehead llama «falacia de la Concretividad fuera de sitio».

No toca a los filósofos discutir esta afirmación. Los profesores Whitehead y Bertrand Russell no son autoridades de poca importancia en el campo de la ciencia y, por lo mismo, sus conclusiones no pueden ser rechazadas con un simple gesto de desprecio. Si tomamos en consideración sus afirmaciones de que la Física de nuestros días es «biológica» más que mecánica, inmediatamente se le ocurre a uno preguntar cuál será su efecto en la Filosofía de la Naturaleza.

Según la concepción tomista de la ciencia, una Física nueva no significa más que una Física sobre principios nuevos, pero no una nueva Filosofía. Puesto que los principios de la Filosofía no están basados en la Física antigua, por lo mismo no caen con ella, y como no están tampoco basados en la nueva Física, tampoco se levantan con ella. El principio de identidad, los principios de causalidad y finalidad, las propiedades trascendentales del ser, el valor de las ideas, todo esto permanece igual que antes, independiente de toda nueva construcción científica. La Física no es el fundamento de la Filosofía, sino solamente una particularización de alguno de sus principios, particularización que puede ser falsa por causa de la deficiente inducción sobre la que está basada. Por esto Santo Tomás podría repetir ahora una y otra vez, como en el texto que estamos comentando, que algún día podrá suceder que haya una Física nueva o una Astronomía nueva que derribe las antiguas ; pero, a pesar de ello, nunca podrá concluirse que la Filosofía, simplemente por esto, tenga que ser revisada. La Filosofía de la Naturaleza era la aplicación

de los principios de la Metafísica a los hechos observados y a los fenómenos del universo; estos hechos puede demostrarse que son falsos, o que su observación es equivocada; podrá deducirse de ello solamente que la Metafísica habrá de ser aplicada a una nueva serie de hechos observados. Dos y dos continuarán siendo siempre cuatro aunque yo observe que dos gotas de agua más otras dos dan como resultado una sola. Nadie ha llegado todavía a la resolución de sacarse un ojo porque haya visto un bastón que se quiebra en el agua.

¿Por qué será, pues, que el profesor Whitehead y otros insisten tanto en que nuestra Filosofía de la Naturaleza debe ser completamente reconstruida por causa de la Física Nueva? Si una Física no significa necesariamente una nueva Filosofía, ¿por qué será que tan repetidamente aseguran los principales jefes de este nuevo grupo científico que es precisa una nueva filosofía? ¿Por qué será que estos reconocidos maestros de esta ciencia están voceando constantemente su desafecto no solamente hacia la Física antigua sino también hacia la Filosofía antigua? ¿Por qué no se conforman con columpiarse de un extremo a otro del péndulo de las teorías científicas, sino que se empeñan en sustituir la piedra angular de la Filosofía? ¿Por qué, según su pensamiento, una Física nueva exige una nueva Filosofía?

Podría parecer paradójico, si bien lo miramos, que la exigencia de una nueva Filosofía por parte de la nueva ciencia esté perfectamente en el campo de las deducciones de la razón, puesto que, como hemos dicho antes, una Física nueva, según la concepción tomista, no exige una nueva Filosofía. Pero en realidad no existe contradicción, pues *la Filosofía contra la cual la nueva ciencia se levanta es la tradición cartesiana de la Filosofía moderna y no la tradición escolástica de la Filosofía perenne*. ¿Cuál es la diferencia entre la con-

cepción tomista y la cartesiana de la ciencia? La diferencia es la siguiente: *según Santo Tomás, el tercer grado de abstracción se aplica al primero, o sea, la Metafísica a los hechos observados de la Naturaleza; pero, según Descartes, la combinación es entre el primer grado y el segundo, o sea, una Física Matemática, una ciencia materialmente física. pero formalmente matemática.* La nueva ciencia de Descartes era algo introducido entre la Filosofía Natural y la Física. Aunque continuaba refiriéndose a cuerpos del mundo material, no obstante continuaba adhiriéndose a los objetos facilitados por el primer grado de abstracción, o sea, mirando estas cosas desde el punto de vista del «ser» *(ens mobile)*, pero desde el punto de vista de la cantidad matemática. Los principios sólidamente establecidos por la experiencia ya no iluminan los hechos observados del laboratorio o del microscopio para darnos una Filosofía de la Naturaleza; todo lo que tenemos ahora no es sino un conocimiento meramente físico-matemático de la naturaleza. No es, pues, sino la luz imperfecta de la inteligibilidad matemática y no la luz pura de la inteligibilidad metafísica que ilumina la Física Experimental. De aquí se deriva que el gran ideal de los filósofos modernos sea meramente poder trasladar los hechos de la naturaleza y de la ciencia a términos algebraicos y a símbolos matemáticos. Esto es lo que vemos en Einstein, que transporta el «tiempo», que propiamente pertenece a la Física, al dominio de las matemáticas, a las que en realidad no pertenece. La matematización del tiempo que él efectúa nos dice lo que es el universo representado como *relaciones matemáticas*, pero no nos dice lo que sea el universo en relación con sus causas [25].

De esto se sigue que la razón por la cual el profesor Whitehead está deseando hacer jirones la Filosofía de la Naturaleza es porque él entiende por Filosofía de la Naturaleza la

Física-matemática, y puesto que la Física-matemática de nuestros días es completamente diferente de la del tiempo de Descartes, de ello deduce que nuestra Filosofía, por lo mismo, debiera ser diferente. Para Descartes, el mundo objetivo estaba hecho de materia especial, con su locación en el espacio y el tiempo, sujeta a reglas precisas y definidas. Para nuestros científicos contemporáneos, substancia y cualidad, «simple locación» y otras cosas por el estilo son nociones anticuadas. Lo último en Física es la introducción de las categorías biológicas sobre las que se basa la peculiar teoría del profesor Whitehead, que la naturaleza es más bien orgánica que mecánica. No nos corresponde a nosotros decidir aquí el valor del punto de vista mecánico y orgánico de la naturaleza ; bástenos decir que el sistema del profesor Whitehead tiene el mérito de haber introducido nuevamente la finalidad en el universo, lo que, según palabras del profesor Taylor, «nos conduce de una manera verdaderamente extraña a las ideas de los grandes hombres de la Edad Media cristiana y de los griegos, en los que ellos se apoyaban» [26]. Nuestro punto de vista es que el desagrado que manifiesta el profesor Whitehead para con la Filosofía de nuestro tiempo es una protesta contra la tradición de Descartes y no contra el tomismo o Filosofía tradicional [27] ; y que lo que él exige es una Física matemática o biológico-matemática, y no una nueva Filosofía. La Metafísica de Aristóteles y de los escolásticos continúa sólidamente fundada ; la Física nueva no puede dañar en lo más mínimo ninguno de sus principios. Si la Filosofía de la Naturaleza de nuestros días estuviera asentada sobre los principios de Santo Tomás, y las verdades supremas del orden intelectual fueran sus guías y la luz que iluminara los hechos observados de la naturaleza, no sería posible la exigencia de una nueva Filosofía de la Naturaleza. Y si existe esta exi-

gencia en nuestros días, es porque nuestros pensadores se han contentado con una expresión matemática o simbólica de las leyes de la naturaleza en lugar de proveerse de una explicación metafísica, y porque se han contentado con una descripción más bien algebraica y no con una explicación referente a sus causas.

III. — *Aplicación de estas conclusiones a la Religión*

Las ciencias empíricas, puesto que se refieren a la materia, que es capaz de una multiplicación casi infinita, deben contentarse con sacar conclusiones basadas en una inducción incompleta. La ciencia empírica, tal como la admiten los mismos científicos más importantes, es solamente una aproximación a la verdad, puesto que esta ciencia no es capaz de explicar, sino únicamente de describir. Ahora bien, si las construcciones científicas están tanteando explicar los hechos hoy, pero con toda probabilidad no mañana, porque destruyen lo cierto, lo fijo y los principios establecidos de la razón natural y de la religión natural que están en desacuerdo con estas florecientes teorías, podría muy bien dudarse de si la Nueva Física será un fundamento estable y permanente sobre la cual pueda construirse todo el edificio de la Filosofía y de la Religión. ¿Qué garantía se nos podrá dar de que una filosofía construida sobre estas teorías de nuestros días tenga probabilidades de ser más duradera que lo que se construyó sobre las de Descartes, Galileo y Kepler? No quisiera ser mal interpretado y que pudiera parecer que afirmo que las nuevas teorías no tienen estabilidad (aunque podría decir que muchas de ellas no la tienen); únicamente sugiero la idea de que la defensa de tales teorías científicas no supone sino una simple aproximación a la verdad, y que por lo mis-

mo siempre habrá el peligro de que una Filosofía edificada sobre algo tan inseguro, al examinarla, hallemos que no tiene firmeza mayor que los fundamentos sobre los que ha sido construida.

La defensa de la nueva idea de la religión es que está perfectamente de acuerdo con los últimos resultados de la ciencia. El profesor Whitehead, reconocido como científico de gran mérito, ha procedido recientemente en su obra «Religión en evolución» a construir una religión sobre las nuevas teorías de la ciencia. Si una teoría realmente tan frágil como la relatividad, todavía dudosa para la ciencia, a cuyo campo propiamente pertenece, se hace servir como fundamento para la Religión, lo realmente razonable es pensar que no sea suficiente. No podrá haber duda de que lo que más bien se logra es la novedad en su aplicación más que su verdad. Pues, como se ve, los filósofos modernos de la religión no viven únicamente de pan, sino de reclamo y propaganda. Es lo que un autor alemán hace notar: «Nosotros tenemos realmente grandes recursos para acuñar fórmulas atractivas y de fácil circulación; pero somos impotentes para crear sistemas completamente desarrollados y visiones nuevas del mundo» [28]. El profesor Perry escribe, deplorando este espíritu en la filosofía moderna: «Estamos padeciendo una nueva forma de credulidad. Se ha criticado con exceso que los hombres han sido inclinados demasiado fácilmente a creer lo que sus padres habían creído: que los hombres necesitaban originalidad e independencia. Pero ahora nos hallamos en el caso de temer que los hombres puedan creer demasiado fácilmente lo que nadie antes que ellos había creído. Los hombres con convicciones firmes puede ser que lleguen a ser tan escasos como fueron antes los librepensadores. Y las consecuencias serán casi tan perjudiciales para el bien social como lo fueron

las consecuencias de la antigua credulidad y estrechez de miras» [29].

Cuando los sabios hablan de sus teorías como hipótesis, hay en ello humildad y cauta prudencia ; pero no hay humildad alguna ni prudencia alguna en la temeridad con que los filósofos de la religión aplican estas hipótesis a la religión misma. La Religión no puede ser el campo de experimentación de cada una de las hipótesis científicas, así como el alma tampoco debe ser juguete de cada una de las exigencias del cuerpo. Realmente no hay sabiduría alguna, ni siquiera sentido común, en destruir las tradicionales relaciones entre Dios y el hombre por causa de ciertas hipotéticas relaciones entre espacio y tiempo. No es ciencia legítima, ni Filosofía buena, sino positivamente Filosofía mala de la Religión, destruir, por causa de ciertas probables aunque inciertas explicaciones del universo, las realmente existentes y eternas relaciones de soberanía y paternidad de Dios, por las cuales el hombre se une y relaciona con Él.

Hasta ahora, siguiendo a los mismos científicos modernos, *hemos tomado como cierto que sus teorías son* solamente teorías y aproximaciones a la verdad más bien que la verdad misma. Pero ahora damos un paso más, y concedemos que sus teorías sean leyes y que sus hipótesis sean verdades fundadas. ¿Se seguiría de ello que la Religión debe ser fundada e interpretada según la luz de estas leyes y de estos principios? La respuesta no puede ser sino absolutamente negativa, porque lo que es cierto en las ciencias empíricas, es lo derivado de la iluminación que proporcionan los principios intelectuales de la Metafísica. La Física, la Biología y la Sociología no son el fundamento de la Metafísica ; pues, de lo contrario, la ciencia que tiene un objeto más limitado sería superior a la que tiene un objeto más general. Por eso Santo Tomás asegu-

ra que el cambio de concepción de los principios empíricos no envuelve un cambio en la Metafísica, que domina esta ciencia. La filosofía es independiente de la ciencia, pero esta independencia no significa que sea contraria a la ciencia, ni siquiera necesariamente separada de la ciencia ; su independencia está fundada en la diferencia del «cómo» y del «porqué», o sea, la descripción en cuanto a las Matemáticas y la explicación con referencia a las causas. La diferencia está fundada en una abstracción que revela la «razón del ser» de las cualidades fenoménicas yuxtapuestas. Por eso el Doctor Angélico defiende que no hay método uniforme en la ciencia, porque las ciencias, cada una de ellas, están separadas de las otras por abstracciones diferentes, puesto que cada una de ellas tiene su propio objeto material y su propio objeto formal. Inmiscuirse una en la otra de manera que se confundan las abstracciones y sus objetos, sería la destrucción de las ciencias [30]. «*Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus speculativae partibus procedere nituntur*».

Santo Tomás, como se ve, llama «pecado» a la tendencia de hacer todas las ciencias uniformes en su método y contenido, y si puede haber hoy día pecado alguno académico es precisamente éste. Nosotros lo llamamos «Falacia del método uniforme de la ciencia», falacia de tomar una ciencia como norma, y hacerla medida, guía, intérprete e inspiración de toda otra ciencia. La Historia de la Filosofía nos atestigua que no ha sido nuestra generación la primera en intentar edificar la Metafísica y la Religión sobre las conclusiones de la ciencia, excluyendo todo otro posible fundamento. Así resultaría que habría en las ciencias una moda, así como la hay en los vestidos. Cada generación parece tener su propia ciencia, que es la que triunfa de momento. Augusto Compte dio al mundo el método sociológico, que era genuinamente cientí-

fico en cuanto se aplicaba a la sociedad ; pero los enamorados de la ciencia no quisieron recibirlo restringido a su objeto material ; lo ampliaron y aplicaron a la Religión y aun a Dios mismo con los resultados que nosotros tenemos el día de hoy en la interpretación ingeniosa y sociológica de Dios como «sociedad divinizada». Otra generación se dedicó a popularizar la Biología que Darwin levantó a gran altura y creó nuevas relaciones de esta ciencia con el desarrollo de mundo orgánico. La Biología, ciertamente, es perfectamente legítima y una ciencia necesaria en cuanto permanece siendo Biología y no sale de sus límites, que son el estudio de los seres vivientes ; pero Darwin y otros biólogos no pudieron detener y refrenar a los amantes de la Biología, que inmediatamente la aplicaron no solamente a la Filosofía, como en el caso de Herbert Spencer, sino también a Dios, con el resultado sorprendente que vemos en ciertos teólogos modernos que miran a Dios como «el Dios de la evolución» o como «el Dios que avanza de una vida a otra vida nueva», caso de la teoría de Sir Henry Jones. Luego se puso de moda la Psicología. James y Meyers se limitaron a estudiar la subconsciencia y dieron al mundo científico muy interesantes e importantes conclusiones referentes al efecto de las ideas sublimadas durante el curso de nuestra vida. Pero la falacia del método uniforme de la ciencia sacó buen provecho de algunos psicólogos que rehusaron hacer de la Psicología un estudio del entendimiento y de sus estados, y que hicieron que la Religión y la Filosofía tuvieran que danzar al son de sus exigencias. Entonces la Psicología pasó a identificarse con la Teología, y la conversión de los individuos fue explicada como una erupción de un estado subconsciente ; el pecado se dijo que no era sino un «complejo», y Dios, una «proyección mental», que es lo que

asegura el profesor Leuba, o, si no, una «libídine sublimada», según explican los teólogos seguidores de Freud.

En nuestros días, la ciencia de moda no es la Sociología ni la Biología ni la Psicología, sino la Física. Se ha puesto de moda porque las más grandes teorías científicas de nuestros días provienen de este campo. Los gigantes intelectuales de estas materias, como son Duhem, Whitehead, Einstein, Poincaré y Meyerson, han dado al mundo interpretaciones nuevas del universo físico que parece explican mejor los hechos que no otras teorías anteriores. El mundo intelectual ha recibido con gran satisfacción estos avances intelectuales; pero no puede sino desaprobar cualquier intento de interpretar todas las cosas de este mundo según la Física, el *continuum espacio-temporal* y la relatividad. El profesor Whitehead, que puede ser considerado como el pensador más profundo entre los físicos, es al mismo tiempo el que más los desacredita y el que más exagera la nota. Después de haber escrito una obra científica tan deliciosa como «La ciencia y el mundo moderno», prosigue con su «Religión en evolución», aventurándose en el campo de la Teología de tal manera que parece estar destinado a ser proclamado ante el mundo como un triste ejemplo de la verdad de que un hombre puede ser realmente un gran científico y no pasar de ser un pobre teólogo.

Vale la pena repetir aquí que no nos oponemos a la ciencia, sino a la exageración de la ciencia; como tampoco nos oponemos a los métodos científicos, sino al método uniforme para todos los campos de la ciencia; lo mismo que no nos oponemos a la Física, sino a la Física-Religión.

Pero corremos el peligro de que este punto de vista tomista o de sentido común, que en este caso son sinónimos, pueda ser tachado de oscurantismo. Existe en el mundo de hoy la presunción de que la Religión es una cuestión de controversia

y que la ciencia no puede serlo. Discutir la extensión de la Física al dominio de la Religión parece hoy «no científico», a pesar de que impugnar la santidad de los principios tradicionales de religión se tenga por «comprensivo», y «tolerante». Estar en desacuerdo con la ciencia se considera tan erróneo como estarlo con la tabla de multiplicar; pero estar en desacuerdo con los principios fundamentales de la Religión es también estarlo con el sentido común. El punto de vista tomista no es que la ciencia proceda de manera no científica, sino que la religión no es «científica» en el sentido de que no es la Física la ciencia que mejor la estudia. Por ello es verdad, lo que puede decirse sin ofensa de nadie, que muchos de los propagandistas modernos de la ciencia, aunque se presenten como teólogos, no pasan de ser unos buenos físicos.

Las tres principales ciencias que han sido exageradas referente a la Religión, son la Psicología, la Sociología y la Física, siendo esta última la que está más de moda en nuestros días. No todos los filósofos modernos han caído en este defecto. Tenemos la satisfacción de poder citar a los profesores Rashdall, Leighton y Touhless, entre otros, que protestan en especial contra la manera de introducir la Psicología en la Religión. «El objeto de la Psicología es decirnos lo que sucede actualmente en la inteligencia; pero su oficio no es decirnos si las creencias son verdaderas o falsas, y el hombre no puede quedar satisfecho con decirle simplemente que sus creencias son así» [31]. La idea de la Religión que se basa simplemente en la Psicología y no supone algo más, es un engaño [32]. «Una religión que no una el alma del hombre con cierta realidad superior permanente, más allá de lo que enseñan los sentidos, no es religión. La definición desnaturalizada de la Religión sin un Dios-idea, que algunos autores han intentado ofrecer como una evasiva a las dificultades para acomodar la

religión al materialismo, no corresponde a ninguna religión histórica ni a ninguna de las presentes»[33]. «La Psicología debe presentarnos los hechos de la inteligencia humana y sus experiencias... Luego pasará a ser tarea principal de los teólogos explicar qué clase de universo es este en el cual tales experiencias ocurren, o sea, con el fin de averiguar lo que sea Dios. Pero la ciencia no puede proponer esta cuestión antes de preguntar a la Teología que la responda, porque para empezar a conocer cómo son hechas las cosas, no podemos tomar como punto de partida que Dios no las ha hecho» [34]. Una de las dificultades que siempre tendrán que arrostrar los sociólogos que intenten interpretar a Dios en el sentido de la ciencia-social será la rebelión del corazón humano contra la pretensión de hacer una religión de una humanidad irreligiosa. Si los individuos que forman la sociedad son hombres sin Dios, ¿cómo podrá la combinación de ellos producir el objeto sagrado de la religión, o sea, Dios? Diez mil hombres imperfectos no pueden llegar a hacer un santo; y por lo mismo diez mil hombres que niegan a Dios individualmente no pueden constituir en manera alguna un Dios que sea la idealización colectiva de tales individuos. La interpretación sociológica de la Religión tendrá que ser siempre extrínseca a la religión misma; la describirá cuando haya sido templada completamente y vertida en sus moldes, pero nunca como una vida tal como es realmente.

Y aunque el método sociológico sea capaz de ser aplicado uniformemente a la Teología, su resultado será siempre dudoso, y esto es lo que dijo muy bien Chesterton: «El hombre queda mutilado tanto más cuanto más sea privado de estos sentimientos hacia lo alto que le son tan naturales. Aunque el género humano llegara a ser esta sociedad de admiración mutua, no obstante el hombre hallaría a sus iguales, de hecho,

menos admirables. Una humanidad que sólo tuviera cuenta de sí misma y estuviera centrada en sí misma, sería tan fría como un individuo que sólo mirara a sí mismo y tuviera como único centro su misma persona. Mas, como el hombre espiritual de la humanidad nunca fue simplemente hombre de humanidad, resulta imposible hacer que miren hacia el interior de esta sociedad mutua los ojos de todos los individuos» [35].

Además de que será siempre dudosa la influencia de esta religión humanitaria. «¿Será posible que todos los hombres y las mujeres (y esto puede ser puesto en duda sin intención de molestar a nadie) adoren a Dios en espíritu y en verdad solamente para que sus vecinos de la otra acera de la calle, o que viven en su misma casa, sean más honestos? Una respuesta llana a estas dudas presenta bajo nueva luz el asunto. A todo aquel que tenga algún conocimiento de la religión, aunque sea a cierta distancia, esta cuestión le parecerá más que absurda. La verdad es que una persona religiosa puede de una manera particular expresar o demostrar los resultados de su religión por medio de buenas obras, aunque sea de una manera organizada. Podrá, ciertamente, por ejemplo, ayudar a sostener casas de salud para los niños de la ciudad, o, aunque sea más dudoso, podrá atender a que sus vecinos no desobedezcan la ley seca o que no falsifiquen las declaraciones de sus ingresos para el pago de contribuciones. Pero otros podrán hacer lo mismo por una razón completamente diferente, como por ejemplo, por simple buena voluntad o benevolencia, por su afecto a la eficacia de las leyes o por la comezón de no ser como cualquier otro del vulgo. Entonces las buenas obras no resultan ser una prueba de religión, sino que demuestran ser lo menos religiosas en sí mismas... Lo que demuestra que la religión no es en manera alguna una actividad social y que el camino que conduce a la misma es una

profunda convicción de la relativa vaciedad de las cosas que cambian en este mundo perecedero... Nada digno de estima podrá lograrse con usar indebidamente ciertas palabras; y la religión es una palabra cuyo significado propio ha sido definitivamente fijado muchos siglos hace. De hecho llamar autoengaño a estos intentos de transportar una palabra de significación acreditada a ciertas actividades laicas, aunque buenas, es la más inocente de todas las calificaciones» [36].

El método y el contenido de una ciencia no es el mismo que el de cualquier otra ciencia; de la misma manera que el sujeto o el predicado de una frase no pueden ser adaptados bruscamente a otra, así tampoco las categorías de una ciencia pueden ser transportadas sin enmienda a las categorías de otra ciencia. «Las rosas son rojas» es una frase; «la esfinge está en silencio» es otra. El predicado «rojo» no puede ser aplicado al sujeto «esfinge», sino violentando no sólo los hechos, sino también el lenguaje. De igual manera el método de la Astronomía no puede ser el mismo que el de la Biología, tampoco las categorías de la Química pueden ser trasladadas a la Sociología. El oxígeno y el hidrógeno no pueden ser estudiados de la misma manera que la Justicia y la Fortaleza. No es lo mismo ser relativista en Física que serlo en Teología. Existe el peligro de que un ideal científico, por ejemplo la relatividad, si se saca de quicio sea declarado apto para regir nuestra inteligencia. Así como un hombre enojado ve todas las cosas «al rojo», así también un físico puede ser que las vea «según la relatividad». Ese fanatismo ha sido llevado tan adelante, que se llega en nuestros días a pretender tomar nuestra religión de quienquiera que sea, sea o no hombre religioso. No vamos a llamar al fontanero si tenemos la desgracia de rompernos un dedo, así como tampoco llamaremos a un afinador de piano para que nos arregle la llave de nuestra

puerta; poco tampoco, para curarnos una llaga en la mano, vamos a pedir que nos asista un jardinero; pero, no obstante, parece que estamos dispuestos a escuchar y atender a cualquiera referente a la más importante, la sola realmente importante cuestión que existe en el mundo: las relaciones del hombre con Dios. El profesor A. E. Taylor, hablando en parecidos términos, dice: «Nadie prestará atención a la opinión de un arqueólogo o de un químico si se trata de un punto de Derecho, como si tuviera particular autoridad la eminencia del arqueólogo o del químico en el campo de su ciencia; nadie tampoco concederá importancia especial a la opinión del Lord Canciller si se trata de averiguar la autenticidad de un supuesto Rembrandt, o de un discutido fragmento de Simónides, sólo porque sea la opinión del mejor Lord Canciller que haya existido. Es fácil comprender que el consentimiento de las «autoridades», que obliga a un hombre recto a hacer caso omiso de su juicio particular, si no es una «autoridad», es el consentimiento de las «autoridades» en el asunto de su particular competencia, ya sea por su ciencia o por su larga experiencia. Por lo mismo ha de admitirse llanamente que, por esta misma razón, en los asuntos de la religión el peso del consentimiento de muchos es sencillamente el consentimiento de los hombres profundamente religiosos. No se demostrará, pues, que la religión sea una «ilusión» por el testimonio de los hombres mundanos que nunca han sentido el remordimiento del pecado personal o la necesidad de adorar a Dios; de la misma manera, por ejemplo, que tampoco se probará que la teoría de la Relatividad sea un desatino porque realmente esté fuera del alcance de fulano o zutano; ni que la devoción desinteresada sea una ilusión porque un cínico diplomático, aunque ladino, asegure que nunca ha sentido tal devoción y que no la encuentra necesaria para el bien de los

otros... Lo que es lo mismo que si alguien asegurara que no es posible haya oro en cierto distrito minero porque dijera que él, que sabe muy poco o nada de las señales de la presencia de este metal, y que ni siquiera se preocupa de ello, ha atravesado todo el distrito, de una parte a otra, sin descubrir lo que no se ha preocupado de buscar» [37].

Las ciencias valen únicamente en su propio terreno y solamente en él, pues la ciencia no es el conocimiento completo de todas las cosas, sino una manera especial de conocimiento que nos ilustra desde su punto de vista particular, de acuerdo con la precisión de su manera de ver. Los mismos sabios podrán decirnos algo referente al cerebro humano, pero siempre desde el punto de vista del observador fisiológico o anatómico, que lo estudia desde fuera. «A proporción de nuestra adhesión estricta a los métodos de las ciencias naturales, podríamos decir que nunca penetramos más adentro de nuestra propia epidermis, pero en realidad el pensamiento y los hechos de los hombres no son puros «acontecimientos», sino algo más: son actos personales. Por lo mismo yo acepto la información del psicólogo y del antropólogo como verdadera y valedera en cuanto vale; pero aquélla no puede ir lo lejos que sería preciso» [38].

¿Por qué ha de ser, pues, un privilegio exclusivo de la Física de la Relatividad el dar una nueva interpretación de Dios y de la religión? ¿Es que nuestras ideas de Dios y de religión han sido precisamente construidas sobre un mundo de «simple locación», o de «punto» y «átomo» y «acontecimiento», para que el rechazar estas ideas signifique rechazar a Dios? Porque se haya averiguado que el tiempo y el espacio sean físicamente limitados, ¿se va a seguir de ello que Dios es espacio-tiempo, o que ese Espacio es su Cuerpo y que el Tiempo es su Alma como el profesor Alexander quisiera ha-

cernos creer? Porque haya sido interpretado el universo físico más bien como un organismo que en sentido mecánico, y en sentido de «acontecimientos» más que de «locación», ¿se va a seguir de ellos que Dios es «la armonía de estos acontecimientos», como el profesor Whitehead quisiera que aceptáramos? ¿Por qué razón ha de ser un privilegio de la Física nueva, más que lo haya sido de la Medicina o de la Ingeniería, interpretar a Dios a la manera de sus categorías? ¿Por qué no podría pretender la profesión médica estar autorizada para revisar el concepto de Dios, como si estuviera en mejor relación con la insulina que con el período de la medicina a base de quina? ¿Por qué el egiptólogo no ha de estar autorizado, por los mismos motivos lógicos, para revisar nuestro concepto de Dios, si él puede sospechar que estarían mejor adaptados a los descubrimientos de la tumba de Tutankhamen? Porque la vida evolucione ¿tendrá que ser cierto que Dios evoluciona? ¿Serán las leyes y las hipótesis y las categorías de una ciencia transferibles indefinidamente a las otras ciencias? Si las leyes de la Psicología no son aplicables a la Astronomía, si las de la Música no pueden ser transferidas al Derecho, si los atributos de una amiba no son aplicables al Panteón, ¿por qué las categorías de la Física, de la Psicología y de la Sociología han de ser aplicables a Dios? Y aunque sea verdad que haya mejor motivo para aplicar la Biología a Dios que para aplicarla a la Química o la Mineralogía, puesto que las leyes de la Biología son más universales que las de la Química (la vida es más universal que los elementos químicos), no obstante, las leyes de los organismos no pueden ser aplicables a los espíritus, por la misma razón que las leyes de la Química no pueden serlo a lo que no es químico; ni las leyes de la carne, al espíritu, como tampoco las leyes del protoplasma podrán ser aplicadas a Dios [39]. En pocas palabras:

hay que decir que el peligro está en que el método uniforme sea llevado demasiado lejos. La Relatividad acaso sea válida dentro de nuestro orden, pero sería ridículo si estableciéramos en su virtud que tenemos seis dedos en un pie contados de una manera y cuatro si los contamos en sentido contrario. Lo temporal y lo espacial no son lo más parecido a lo no temporal y no espacial. Resulta realmente necesario volver al punto de partida de la sabiduría de Santo Tomás de Aquino para aprender nuevamente que la Metafísica, no la Física, es la ciencia que realmente estudia a Dios: «*Quaedam vero sunt spectabilia quae non dependent a materia secundum esse... id est, divina scientia vel metaphysicae*» [40]. El punto de vista de la religión y de la metafísica es más inclusivo que el meramente físico, así como el ser es más intensivo que el espacio-tiempo. El hombre es más grande que todos sus puntos de vista y el problema real, como Santo Tomás dice muy bien, es hallar el punto de vista de todo el hombre y de todo el universo para poder desde él juzgar la validez de todas las visiones parciales y subordinadas. Por el contrario, existe en nuestra moderna Filosofía de la Religión algo realmente trágico, pues la Física moderna la ha intoxicado, el espacio-tiempo se le ha subido a la cabeza, y los torrentes de fluido cósmico han quebrantado su firmeza. El espacio-tiempo ha venido a ser un culto, y el Tiempo, un Dios, y la Física, una Revelación. Los filósofos de la religión esperan con nerviosidad el último decreto de la Física del espacio-tiempo, así como los industriales esperan impacientes el último diseño de los automóviles. La Sagrada Escritura dice: «No habrá ya más tiempo». ¡Cuánto da que pensar esta frase! Los filósofos de la religión de nuestro tiempo han construido el universo fuera de él, incluso a Dios.

Capítulo IX

FALACIA DE LAS RELACIONES INVERTIDAS

La tercera falacia de la idea contemporánea de la Religión es la de las relaciones invertidas. Con esto queremos significar que existe una tendencia mental obtusa para invertir y trastornar de arriba abajo la *relación natural existente entre el conocimiento y la realidad, por una parte, y entre Dios y el hombre, de la otra.* Las dos son correlativas, y puesto que el conocimiento es el camino que conduce a Dios, de esto se sigue que una falsa concepción del conocimiento envuelve también una falsa concepción referente a Dios. El camino que nos lleva a Roma no puede en manera alguna pasar por Babilonia.

El pensamiento tradicional afirma en primer lugar que el entendimiento humano es medido, y no una medida, y la relación entre el entendimiento y la realidad es la que existe entre una cosa determinable y su determinante ; en segundo lugar, el Entendimiento Divino es una medida, no algo medido, y la relación entre Dios y las cosas que no son Dios y son distintas de Él, es la de dependencia. El primer principio afirma una verdadera relación entre el entendimiento y las cosas, y el segundo, entre Dios y el hombre [1].

I. — *Relación entre las cosas y el entendimiento humano*

El entendimiento humano es una cosa medida o determinada, pero no es una medida, tal como los escolásticos lo entienden. Ninguna facultad determina completamente su objeto. El ojo, por ejemplo, no crea el color; el oído no crea los sonidos ni pone sonido en lo que oye; el sentido del tacto no comunica sensación al objeto, no puede hacer que las espinas sean rosas. Lo mismo hay que decir del entendimiento; no determina la realidad ni la crea imponiendo las formas del espacio y tiempo a la experiencia sensible o al conocimiento intelectual. Más bien él es determinado por la realidad, y en este sentido es medido por ella. La realidad no entra en una inteligencia finita para existir o para tener su verdadero ser. De ello se deduce que no hay una relación real entre la realidad y el entendimiento. Los conceptos no son verdaderos con respecto al entendimiento, sino porque se ajustan a la realidad. El entendimiento no dota a las cosas de su ser, ni de su bondad ni de su verdad, sino que las descubre. Solamente se da el caso de la creación artística en que el hombre es la medida; el escultor, por ejemplo, determina la estatua que él esculpe. En esto el hombre se asemeja a Dios como Creador.

Esta concepción de la relación existente entre el entendimiento y la realidad tiene la gran ventaja de estar en correspondencia con el sentido común. Ciertamente que Kant hizo una revolución a lo Copérnico en la Filosofía haciendo que la realidad girara en torno de la inteligencia, en lugar del entendimiento referirse a la realidad. Lo que Kant realmente hizo fue aplicar la independencia y la libertad de lo «extrínseco», que se introdujo en el siglo XVI, al terreno de la Filosofía. Él asegura la libertad o el libertinaje del entendimiento

contra la realidad, de la misma manera que otros antes de él afirmaron la libertad de conciencia contra el Cristo místico. El pensamiento tradicional empieza reconociendo humildemente la pobreza original de la inteligencia y asegurando la necesidad de algo extrínseco que la mide y la determina. Una vez que se ha humillado, empieza a elevarse, «pues el que se humilla será ensalzado», y gracias al poder espiritual del alma, se levanta sobre la materia hasta el conocimiento de las cosas suprasensibles.

Por el contrario, el pensamiento moderno niega esta relación entre el pensamiento y las cosas. Invierte la relación y afirma que el entendimiento humano es la medida de las cosas y no una cosa medida. Es una medida porque él es el que determina y, hasta cierto punto, es la fuente de los trascendentales metafísicos, como son la verdad, la bondad y podríamos añadir la belleza.

El entendimiento humano es la medida del Ser: el pensamiento contemporáneo, sea idealista o empírico, se conforma con la revolución que produjo Kant, o sea, que la realidad es de alguna manera el trabajo de la mente [2]. La mente mide el ser ya sea creando «a priori» formas nativas para la inteligencia, tal como los idealistas proponen; ya por formas prácticas que nacen de la necesidad y de la utilidad, que es lo que los empíricos sostienen. Una es la interpretación moderna de la Primera Crítica de Kant, y la otra, la de la Segunda Crítica [3].

El entendimiento humano como medida de la Verdad. «Su principio no es algo trascendente al hombre, pues «empieza» cuando el hombre «empieza». No hay por lo mismo cosas que sean una Verdad «con V mayúscula» [4]. Las verdades se hacen a sí mismas. Existen «tantas nuevas creaciones, que se siguen unas a otras con la misma rapidez con que anda la

historia», que en lugar de existir un «principio antedecente» que anima un proceso, la Verdad no es sino un nombre abstracto que se aplica a sus resultados» [5]. Existiendo progresos, la medida de la verdad será su utilidad ; o sea la utilidad que nos proporcionen los hechos de la experiencia. Los intereses subjetivos, nuestras necesidades, nuestros deseos, serán en último término la medida de estas «verdades» [6]. La medida no será algo objetivo, sino que será lo que nos satisface, o lo que conviene para nuestra manera de pensar. Si una idea «va bien», es señal de que es verdadera. «Si las ideas teológicas se demuestra que tienen un valor para la vida en concreto, serán verdaderas para el Pragmatismo en el sentido de que ellas pueden serlo» [7]. «Si la hipótesis de Dios va bien en el más amplio sentido de la palabra, y la experiencia demuestra que ciertamente va bien, es verdadera» [8].

La inteligencia humana como medida de la bondad: La Filosofía del sentido común toma como guía más o menos segura para la moralidad la conformidad con el último fin natural del hombre. Santo Tomás, comentando la Ética de Aristóteles, nos dice : «que la rectitud del apetito referente al fin es la medida de la verdad en el orden práctico» [9]. Todo hombre está provisto naturalmente de una norma para sus acciones. Esta medida es conocida naturalmente, y consiste en los principios fundamentales demostrables que son las semillas de las virtudes morales [10]. Ellas forman la proposición mayor en el juicio de moralidad de un acto, pues el acto particular que se considera constituye su parte menor. Pero estos primeros principios fundamentales, que son la medida de la moralidad, tienen un principio por el cual son medidos. Su último principio está fuera del hombre, puesto que toda medida debe ser extrínseca a la cosa que se ha de medir. Este último principio es Dios, «que ilumina a todo hombre que viene a este

mundo» [11]. Los principios fundamentales de la razón práctica son suficientes para explicar los actos morales del hombre, pero no bastan para probarse a sí mismos. Nada hay en el hombre, sea como individuo o como animal sociable, que pueda dar respuesta completa a esta cuestión. El principio está fuera de él ; es Dios mismo.

Pero el pensamiento contemporáneo, por el contrario, encontró fácil rechazar esta interpretación del último principio del «bien». La base de moralidad debe ser buscada en último término en el hombre mismo. No hay necesidad de Dios fuera del hombre y separado de él. No existen primeros principios fijos e indemostrables que sean las «semillas de la moralidad». La moralidad es una evolución ; es una cosa que crece. La evolución la rige. Su principio está en el hombre. La fuente de la moral es lo no-moral ; la fuente de la Ética es lo no-ético. Con el fin de indicar solamente el espíritu del pensamiento moderno, será suficiente en general distinguir las nociones modernas de bondad en dos grandes divisiones :

1. — Los que buscan el origen y la medida de la moralidad en el individuo.

2. — Los que buscan el origen y la medida de la moralidad en la sociedad, de lo cual se deduce que esta sociedad es una fuente distinta del hombre como individuo.

Según la primera concepción, la moralidad es el resultado de la asociación. En el curso de la evolución biológica del hombre, cierta estabilidad se ha unido a ciertos sentimientos de placer o de dolor. Las acciones que dan placer han venido a ser asociadas con el bien, y, por el contrario, las acciones que producen dolor lo han sido con el mal. No existen «semillas» de moralidad en la mente del hombre ; si hubiera alguna «semilla» de moralidad, de alguna manera, estaría en su

cuerpo. El estudio del desarrollo biológico y psicológico revelaría el desarrollo moral.

Esta teoría pasó muy pronto a la teoría del origen social de la moralidad. Siendo el hombre miembro de la sociedad, lo lógico es relacionar sus actos con ella. La Escuela Sociológica de Durkheim-Levy Bruhl es el exponente popular de la teoría de que la sociedad es la medida de la moralidad. La sociedad es considerada como una realidad distinta y totalmente diferente de los individuos que la componen. Es *sui generis* y no simplemente una manera de ser diferente de los individuos que la componen. La medida de la moralidad, tal como enseña esta Escuela, no puede proceder de los individuos, pues nada individual puede medirse a sí mismo; tampoco puede proceder de Dios, porque esto es una hipótesis no científica. Por lo mismo procede de la sociedad [12]. Y la sociedad es Dios: «yo no veo en la Divinidad sino la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente» [13].

Otra manifestación de la actitud antropocéntrica del pensamiento moderno se halla también en sus teorías referentes a estética. Su concepción de lo que constituye la belleza está en completo desacuerdo con el pensamiento tradicional referente a la misma. Para este último, la belleza es esencialmente una cosa divina; pertenece a Dios. Dios, al crear, dio la belleza de una manera limitada a sus criaturas. La belleza de las criaturas no es sino la belleza divina participada por las cosas. De esta manera Santo Tomás lleva su teoría de la estética a tal punto que ninguna otra ha podido alcanzarle. Coloca la belleza en la misma Trinidad, en el Hijo que es imagen y esplendor del Padre [14]. Así como el Verbo es la medida de la Belleza de la Creación, así también el artista, otro creador, como tal, mide la belleza de su trabajo. La belleza, por lo

mismo, queda realmente no sólo «fuera de él», sino también en él.

Los que tratan de estética en nuestros días, por el contrario, están inclinados a exagerar el alcance de la impresión en el arte y de paso a negar la necesidad de otro por quien la belleza sea medida.

a) La Teoría de la Simpatía Simbólica, que propagaron Basch y Lalo [15], sostiene que la belleza no está en la obra. No es algo inherente al objeto y medido por una inteligencia que concibe la belleza. Más bien es el estado de conciencia, que es bello. Nosotros proyectamos nuestros estados sentimentales en los objetos que nos rodean ; por cierta misteriosa extensión de nuestros estados sentimentales, proyectamos nuestras emociones en las cosas que están fuera de nosotros. Una vez ocurrida esta acción, entonces nace una fusión de simpatía, y después de ella, surge también la noción de belleza. La fuente de la belleza nace del dominio de la inteligencia, pero desciende al campo de la sensibilidad. En su último principio, por lo mismo, no es algo por lo que el hombre sea medido. El hombre en su principio a medida que él vive ciertos estados sentimentales o proyecta estos estados fuera de sí mismo.

b) Otra manera de estética es el producto del desarrollo de la sociología antropométrica. Según esta teoría, los valores morales proceden de la sociedad. El desarrollo de esta filosofía del hombre como principio en el campo de la estética, da origen a la teoría de que la belleza también tiene un valor social. Lalo [16] expone esta teoría diciendo que una obra de arte es bella solamente mientras la sociedad la reconozca como tal. Según esta teoría, lo mismo que sucede con la anterior, el hombre es la fuente de la belleza ; pero el hombre considerado desde el punto de vista de la sociología, y no desde el punto de vista de la psicología.

c) La estética pragmática es un aspecto particular de dicha filosofía. Según ésta, la verdad está sujeta a las fluctuaciones de la valoración humana. De la misma manera, la belleza es entregada totalmente a las valoraciones no intelectuales y a las apreciaciones del hombre, y viene a ser sinónima de una reacción placentera que engendra en mí [17].

La medida de la belleza en tal caso se hace desde *dentro*. El hombre es la medida de la belleza en su totalidad ; todo lo que pueda ser considerado con justicia como una medida de su arte, es considerado por él como una limitación y un intento de aplastar su individualidad y originalidad [18].

El resultado ha sido una glorificación de los estados subjetivos del artista y el nacimiento del culto de lo indistinto. Lo indistinto no es un término meramente negativo, sino que tiene una significación positiva para ellos. Bergson ha descrito completamente la «idea del desorden» en su evolución creativa. El pintor o el músico no procuran describir una casa ardiendo, sea sobre una tela o por medio de sonidos ; sino más bien describir lo que sienten viendo una casa que arde. Así es que no puede haber otra medida de belleza que su mismo estado subjetivo. Es una sensación tomada de una percepción, y toda sensación es incomunicable. Solamente las ideas son comunicadas. En cierto sentido, por lo tanto, puede decirse con verdad que todo recital público de «música subjetiva» y toda exposición pública de pintura modernista es una refutación de la filosofía en que se apoya, pues procura comunicar a los otros lo que es *ex-hypothesi* incomunicable, o sea, el estado subjetivo.

Si hacemos al hombre o a la inteligencia humana medida del ser, de la verdad, del bien y de la belleza, tenemos que el pensamiento contemporáneo ha atribuido a la mente humana precisamente lo que Santo Tomás y sus seguidores atribuye-

ron a la mente divina [19]. El Dr. James H. Ryan ha expresado clarísimamente este pensamiento con estas palabras: «Kant, por lo menos, nunca confundió la psicología humana con la divina. Pero sus sucesores, incluyendo los principales neo-idealistas de nuestros días, Croce y Gentile, hicieron y continúan haciendo precisamente esto. El resultado de esta confusión de pensamientos sobre la epistemología ha sido recalcado porque en sustitución de la teoría de la Inteligencia Absoluta y su conocimiento se ha colocado la de la inteligencia humana y su conocimiento. De esta manera la epistemología ha pasado a ser una teoría del conocimiento en completa abstracción de nuestras maneras ordinarias de pensar» [20]. Dios es la fuente, la medida, de todo Ser, Bondad, Verdad y Belleza, según el pensamiento tradicional. Hacer al hombre la fuente es «divinizar el hombre». La concepción tomista tendía a la «elevación» del universo material por medio del alma espiritual del hombre que ennoblece las cosas conociéndolas. La concepción de hoy día no se refiere a la elevación de lo material, sino a la «divinización» del hombre.

Una revolución metafísica que hace al hombre un tirano que ejerce su dominio sobre la naturaleza en vez de ser su benefactor, puede parecerle al observador superficial que nada tiene que ver con la religión ; pero realmente tiene mucho que ver en ello, pues la divinización del hombre implica necesariamente la humanización de Dios, y, como último resultado, la humanización de toda religión. Existe una relación necesaria entre la exaltación del hombre y la humillación de Dios Esta alteración no existe en el orden objetivo, en realidad de verdad, así como tampoco existe una alteración en uno que está revestido de autoridad pública cuando una mente trastornada se imagina que él tiene tal autoridad. Dios es Dios, aunque Baal se llame Dios. Pero, subjetivamente, existe una profun-

da relación entre los dos, pues, así como dos cuerpos materiales no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo, tampoco puede existir una finitud agrandada junto con la infinitud empequeñecida. «Es preciso que yo disminuya; es preciso que él crezca» expresan una verdad relativa que se extiende muchísimo más allá de los confines del río Jordán, en cuanto al lugar, y que los del primer siglo, en cuanto al tiempo. Cuanto más grande piensa ser un filósofo, tanto menos piensa que lo es Dios. La psicología de la santidad nos demuestra evidentemente esta verdad. Cuanto más unidas están las almas a Dios, tanto más experimentan su bajeza y más ciertas están en su imperfección y de su nada [21]. La razón de esto es que así como nos vamos acercando a lo perfecto y a lo infinito, más claramente se perciben los defectos de lo imperfecto y de lo finito; de la misma manera que cuando más acercamos un objeto a la luz, tanto más se ven con claridad sus imperfecciones y defectos. Lo contrario es igualmente verdadero: cuanto más se exalta el hombre a sí mismo, tanto menos grande le parece Dios en comparación con él. Un hombre bueno nunca se tiene por bueno, porque se mide con Dios, que es la perfección: el hombre malo está completamente cierto de que es bueno, porque se mide consigo mismo. Un hormiguero puede parecer una montaña a una hormiga, mas para un hombre no es más que un hormiguero. La humildad, la humildad filosófica, es la principal condición para la admiración, y lo que hace interesantes los cuentos de hadas. Así como Jack nunca podría entretenerse trepando por el tallo de una haba, si no fuera porque Jack es todavía más bajo que el tallo de referencia, así tampoco los filósofos pueden disfrutar este universo si son ellos más grandes que el universo; como tampoco pueden entender a Dios si se hacen más grandes que Dios.

II. — *Relación entre el hombre y Dios*

El error en la relación entre el entendimiento y la realidad envuelve otro error en la relación entre el hombre y Dios. La inversión del orden debido en el primer caso nos lleva a la inversión del debido orden en el segundo. Pero ¿cuál es el orden debido entre el hombre y su Hacedor? En primer lugar, existe alguna relación; y esto tiene una gran importancia en esta cuestión. Relación significa alguna manera de dependencia entre dos términos [22]. Pueden existir tres clases de relaciones, de conformidad con la manera de ser de los términos: los dos lógicos, o los dos reales o uno lógico y otro real. La relación existente entre un género y una especie es un ejemplo de relación lógica; la que existe entre el padre y el hijo es un ejemplo de relación real, que implica una substancia distinta y una dependencia real debida a esta substancia [23]. Pero todavía hay otra clase de relación que no es completamente lógica ni totalmente real, sino mixta; ésta es la que existe entre un término que es real y otro que es lógico. La relación real ha de ser colocada en el término dependiente. Por ejemplo: la parte derecha de una pilastra, propiamente hablando, no existe en la pilastra misma, sino en su relación con el hombre. El lado derecho o el lado izquierdo de la pilastra depende del hombre y no de la pilastra; por lo mismo, la relación real existente ha de ser colocada en el hombre, y no en la pilastra [24].

La relación que debe haber entre el conocimiento y la realidad, o entre el entendimiento y las cosas, pertenece a esta tercera clase de relaciones, porque uno de sus términos es real y el otro es lógico. La realidad de las cosas no depende de una inteligencia finita cognoscente, sino que el conocimiento

de la realidad depende de la realidad misma. La relación entre el conocimiento y el mundo externo real es real, puesto que sin la materia prima del mundo sensible nosotros no conoceríamos; pero la relación entre el mundo externo y el conocimiento humano es lógica, puesto que el mundo externo continuará existiendo, tanto si una inteligencia finita lo conoce, como si no. Nosotros no podemos dotarle de existencia, nosotros no podemos hacerlo real, de semejante manera que la geología no hace los estratos de la tierra [25].

Esto nos lleva completamente al punto central de la cuestión. Santo Tomás afirma que existe la misma relación entre el hombre y Dios que la que existe entre el conocimiento y la realidad. Esto significa que la relación es real en nosotros, pero lógica en Dios; de la misma manera que la relación del conocimiento es real en la inteligencia humana, pero lógica en las cosas [26].

«Puesto que Dios está fuera de todo el orden de la creación, y puesto que todas las criaturas están ordenadas a Él y no viceversa, resulta claro que las criaturas son realmente referidas a Dios mismo» [27]. Ésta es la doctrina de Santo Tomás de Aquino y la de todos aquellos que han seguido la tradición del sentido común. Ello está basado en la verdad elemental de que, puesto que nada procede de la nada, es preciso que algún Ser exista en relación con los seres limitados, que son todas las cosas que existen en el universo [28]. Si alguna vez hubiese habido un momento en que nada existía, entonces nunca hubiera existido cosa alguna. Las cosas no tienen la plenitud del ser; el hecho de que cambien, de que comuniquen su ser con otros, de que mueran, prueba que su existencia no es sino prestada y que no es suya propia. De la misma manera que los rayos del sol poniente cesan cuando el sol se ha puesto, así también cesarían de existir los rayos imperfectos del ser

en este mundo si no hubiese un Ser que los sostuviera y que les diera la existencia. Esta relación entre el hombre y Dios no es la misma que existe, por ejemplo, entre el arquitecto y la casa ; la casa puede continuar existiendo muchísimo después que el arquitecto haya cesado de existir, porque el arquitecto es solamente la causa de su «principio», pero no su «ser». Sin su Ser Supremo que sea el fundamento y la causa de los seres imperfectos en este mundo, la mente humana sería necesariamente arrastrada a la conclusión absurda de que lo que no tiene en sí mismo la relación de su propia existencia «tiene» en sí mismo la razón de su existencia, lo que sería una negación manifiesta del principio de contradicción. Y precisamente en este absurdo ha de caer cualquiera que niegue el principio de causalidad, puesto que la causalidad no está fundada en una serie de experiencias, ni en la reflexión sobre movimientos voluntarios, ni es un postulado ; está fundada en el ser y se relaciona con los principios fundamentales del pensamiento : el principio de identidad y el principio de contradicción.

La filosofía moderna de la religión considera el mundo como «dado a luz», sin razón alguna para serlo. Ciertamente, si es dado a luz es preciso que lo sea por alguien. Decir que es eterno no es salir de la necesidad de contar con un Creador, puesto que el problema cronológico nada tiene que ver con el ontológico. Existe con demasiada frecuencia una gran confusión entre la creación especialmente imaginada y la manera de entenderla. La manera de entender la creación depende del conocimiento de esta distinción entre la imaginación y el entendimiento. El universo podría seguir su curso por lo que se refiere a la medida del tiempo, pero aunque existiera desde toda la eternidad (y ahora no tenemos en cuenta lo que sabemos por la Revelación), sería eternamente insuficiente para

responder de su propia existencia. En otras palabras, sería eternamente dependiente de Dios. La actitud intelectual referente al universo no es la siguiente : el mundo empezó, luego alguien lo habrá hecho, sino más bien : el mundo existe, y puesto que no tiene en sí mismo la razón de su propia existencia, por lo mismo es dependiente de un ser que lo hizo. «Nosotros no podemos concebir como posible un paso del no-ser al ser, como los griegos lo explicaban ; o de la existencia potencial a la actual, si no es por la operación de alguna fuerza que ya es actual, antes de empezar este proceso a que nos referimos, y *adecuada para producir el resultado que tal proceso* ha de producir. Podemos concebir un ser actual que dé existencia a un ser contingente, aunque no seamos capaces de explicar de qué manera esto se verifique. Pero volver atrás el proceso, hablando como si la totalidad de los seres actuales hubieran sido gradualmente producidos, no es sino emplear palabras sin sentido, o, expresado con propiedad, decir un disparate ; pues si empleamos el término universo para significar la suma total de todos los seres, podemos concebir una evolución en el universo, pero no del universo. Y esto no significa que un tal proceso nunca haya sucedido, aunque no podamos explicarlo ; sino que si las leyes del pensamiento humano continúan siendo válidas, tal proceso no ha tenido posibilidad de existir» [29].

Otro subterfugio existe para escapar de la relación real entre el hombre y el universo y Dios, y es el de la evolución. El punto flaco está en que la evolución se toma en el sentido de «explicación», mientras que no es sino una «descripción». La evolución es una hipótesis perfectamente fundada si se refiere al «cómo» de las cosas, mientras no se emplee para hacernos creer que lo más grande procede de lo menos. Pero el «cómo» las cosas suceden es una cuestión completamente dis-

tinta de «por qué» las cosas suceden. Si describimos un reloj como hecho por unas máquinas o si lo describimos como hecho a mano, esto responderá al «cómo» del proceso, pero todavía quedará sin resolver la cuestión de quién lo hizo. Así también sucede con el universo. «La evolución no supone una solución del problema, sin que pueda decirse que choque con la teología o con la filosofía... Evolución significa simplemente un crecimiento continuo; un árbol que va creciendo desde la pequeñez de su semilla es un ejemplo de evolución; el crecimiento es el fenómeno universal aparente en nosotros mismos y en toda vida orgánica en derredor nuestro, y descubrirla genaralizada en todas las cosas no es realmente una sorpresa, sino más bien la reflexión sobre una cosa obvia» [30]. La evolución es una de las maneras posibles de creación. El problema de la evolución o de la antigüedad del mundo nada tiene que ver con el problema de su origen. Algunos filósofos, no obstante, lo creyeron así. La evolución es un problema que se refiere al antes y al después; la creación es un problema de altura. La evolución se refiere a las relaciones como dentro un círculo; la creación es un problema tangencial. Y si existe la evolución, entonces será doble la razón que exija la existencia de Dios, porque Dios será preciso primero como fuente del ser como ser, o sea, Dios creador; y en segundo lugar como fuente del ser en cuanto está en evolución, o sea, Dios como primer motor; y, además, como causa del orden según el cual el mundo evoluciona, que es la idea que expresa el fin que realiza, por lo que resulta ser Dios principio y fin, Alfa y Omega. Así, pues, los problemas de la evolución del mundo o los de su antigüedad nada tienen que ver con los de su origen. Alguien podrá creer que hablar de millones de años le autoriza para prescindir del Creador. Esto sería como decir que si la manivela de un automóvil es suficientemente larga,

ella lo hará partir por sí misma. Una antigua carrera de caballos no dejará de ser una carrera de caballos, aunque haya sido a poca velocidad; así como el universo no cesa de ser universo dependiente aunque se hayan necesitado miles de años para desarrollarlo. Y así queda completamente al descubierto el problema de Dios y la dependencia del hombre y del universo de este Dios, de quien ellos han recibido su ser.

La creación no es el resultado de dos movimientos, el primero de actividad y el siguiente de descanso. La creación tampoco es un cambio; es una «relación». Santo Tomás, refiriéndose a esto, dice: «la creación no es un cambio, excepto si se refiere a la manera de entenderlo. Pues el cambio significa que algo sería diferente ahora de lo que fue anteriormente. Pero en la creación, por la cual toda la substancia del ser es producida, la misma cosa puede ser tomada como diferente, ahora y antes, solamente con respecto a nuestra propia manera de entenderla; o sea, que una cosa se entiende primero como que no existe y después como existente. Pero así como el acto y la potencia coinciden con relación a la substancia de la moción y difieren solamente según las relaciones diversas (Phys. III., text. 20, 21), de ello se sigue que cuando la moción ha pasado, solamente quedan relaciones diversas en el Creador y en la criatura» [31]. «Por lo mismo, puesto que Dios está fuera de todo el orden de la creación y todas las criaturas son ordenadas a Él y no viceversa, resulta manifiesto que las criaturas son relacionadas realmente con Dios mismo; por lo mismo, en Dios no hay relación real con las criaturas, sino solamente una relación ideal, en cuanto que las criaturas se refieren a Él» [32]. En otras palabras, existe la misma relación mental entre Dios y el hombre que la que existe entre la realidad y el entendimiento, o entre un objeto y su ciencia [33]. La realidad puede existir independientemente de ser percibida

por una inteligencia finita. La existencia de los árboles, de las flores y de los pájaros no depende de mi conocimiento de ellos ; las substancias químicas no dependen en su existencia de la ciencia del químico, puesto que si no fuera así no hubieran venido a la existencia antes que Lavoisier ; las plantas pueden existir independientemente de la ciencia de la Botánica ; los animales pueden existir sin la ciencia de la Zoología ; la Tierra puede existir sin la Geología ; así también Dios puede existir sin el hombre. No hay causa alguna que dependa de sus efectos ; el alfarero no depende en su ser de la arcilla que moldea ni el escultor del mármol que trabaja. La creación nada añadió a Dios. Por lo mismo, no puede existir dependencia alguna de las criaturas en cuanto a Él se refiera. Supongamos que en el mundo hubiera un solo hombre que tuviera conocimiento. El conocimiento humano sería, por lo mismo, cualitativa y cuantitativamente uno. Supongamos, además, que otros seres vienen a la existencia de manera que este hombre dotado de inteligencia pudiera comunicarles su conocimiento. ¿Cuál sería el resultado de ello? El conocimiento crecería cuantitativamente y en lugar de haber un solo hombre que conociera habría miles, pero cualitativamente el conocimiento quedaría lo mismo ; no habría más conocimiento, cualitativamente hablando, entonces que antes. Así también, en la creación hubo un aumento del ser «extensivamente», pero no «intensivamente». Dios no fue más rico después que lo era antes. Había más seres en el mundo después de la creación que antes de ella, pero no había más Ser ; había más cosas bellas, pero no más Belleza ; había más cosas verdaderas, pero no más Verdad ; había más cosas buenas, pero no más Bondad. Antes de la creación no había esas cosas que «tienen» ; había solamente «Ser», y la creación introdujo la palabra «tener» en el mundo para significar participación.

Dios no ganó nada porque Él es Ganancia ; Dios nada perdió, pues Él no comunicó en absoluto su substancia a este mundo al hacerlo, de la misma manera que la mano no comunica su substancia a la cera cuando deja en ella sus huellas.

Pero esta concepción de la relación entre el Creador y la criatura es rechazada por la filosofía de la religión de nuestros días. Una vez que ha sido destruida la relación entre la realidad y la inteligencia, no falta más que un corto paso para proceder a la destrucción de la relación entre Dios y el hombre. Lo que Kant efectuó en el orden criteriológico, sus sucesores lo han completado en el orden teológico. En otras palabras : *la actitud religiosa de nuestros días invierte el orden debido de las cosas, y asegura que solamente hay una relación lógica entre el hombre y Dios, pero una relación real entre Dios y el hombre.* Esto es lo que llamamos falacia de las relaciones invertidas.

Las inteligencas que se hayan ocupado en pensar siguiendo el sentido común, hallarán siempre difícil de entender cómo es posible que un filósofo diga que Dios depende del hombre o del universo del hombre. Pero la dificultad no destruye el hecho de que así razona la doctrina contemporánea. Dios depende del hombre y del universo del hombre, y esto es, dicho en pocas palabras, el resumen de la nueva religión que proclaman muchos de sus exponentes. La explicación que dan para justificar una tal inversión es generalmente triple : filosófica, psicológica y sociológica [34] ; filosófica, en cuanto que Dios es para ellos la «floración del universo que evoluciona» ; psicológica, en cuanto que Dios es una «proyección mental» ; sociológica, en cuanto que Dios es la «sociedad divinizada». Unas pocas citas de los autores de la filosofía de la religión contemporáneos bastarán para probar que prevalece entre ellos

la doctrina de que Dios depende de nosotros, ya sea individual, ya colectivamente:

«Nosotros también ayudamos a mantener y sostener la naturaleza de Dios y no somos simplemente sus sujetos... Dios mismo queda envuelto en nuestros actos y en sus resultados, o, como se ha dicho antes, no solamente nos interesa él a nosotros, sino que nosotros le interesamos a él... Él es, en el más estricto sentido, no un creador sino una criatura.» «La divinidad debe su ser a preexistentes finitos con sus cualidades empíricas y es su resultado» [35].

«Él empieza a existir al empezar a fundirse los sentimientos superiores de un sistema mundial» [36]. «Y puesto que Dios es una asociación de sencientes finitos, y éstos cada uno de *ellos y todos, han evolucionado, la evolución* de Dios *se* ve que es la compensación por esa corrupción de eternidad en la cual empezó el proceso del mundo» [37]. «El florecer de lo divino imaginado» [38].

Dios es «evolucionante a través de las contribuciones cooperativas (conscientes e inconscientes) de todas las criaturas» [39].

«Aparte del mundo actual con su creación, no habría visión ideal que constituyese a Dios» [40].

«Dios mismo, en pocas palabras, puede sacar fuerza vital y crecer su verdadero ser de nuestra fidelidad» [41].

Notemos, además, que en la mayoría de estas definiciones de la religión, no figura Dios, sino el universo con el cual el hombre está en relación [42]. La religión no significa, por lo tanto, una ordenación a un Creador, sino una actitud hacia las criaturas; no envuelve, por lo mismo, el concepto de amistad con Dios, sino de amistad con el cosmos: «¿Es el cosmos favorable a mis ideales?»

Otros hay que creen que Dios no es producto de un uni-

verso evolucionante (en cuyo caso Dios depende del universo), sino más bien el producto de la mente humana, o sea, dicho en otras palabras, que es una ficción. Ésta es la aportación de la explicación psicológica de la religión, por ejemplo la del profesor Leuba, que dice: «Es realmente difícil estimar el daño que ha hecho la convicción de que la sociedad, para su perfeccionamiento ético, depende de un Dios personal» [43].

En último término, hay quien dice que Dios es dependiente del hombre, no psicológicamente, sino socialmente. Hablar de un Dios Supremo es cosa irritante, y, según las mismas palabras de uno de los partidarios del origen sociológico de Dios, «tiene sabor de adoración y adulación, como la que antes se tributaba a los tiranos y a los déspotas» [44]. Los mismos sentimientos expresa el profesor Carlos A. Ellwood, para quien Dios no significa sino solamente el hombre. «Puesto que el servicio de Dios es en realidad servicio del hombre, habrá también pecado en esta nueva religión de la democracia; consistirá en una falta al servicio de la humanidad» [45]. El profesor Overstreet lo dice todavía más claramente al proclamar que «Dios es nosotros mismos» [46].

Cualquiera que sea la manera particular de presentarlo, parece que es común a todos la convicción de que Dios es el hombre y el hombre es Dios. El falso significado que dan a las palabras «Dios» y «religión», palabras que han tenido siempre un significado preciso, es suficiente para condenar tales teorías. Y, ciertamente, si «Dios» significa algo, no significa ni una «cualidad» ni una «criatura».

Pero no es ésta la única razón para expresar disgusto y disconformidad con tales novedades. Los mismos sistemas que las originan son una refutación de sí mismos. Tomemos, por ejemplo, la escuela italiana, para quien la religión no es

sino el hombre contemplando su propio espíritu idealizado, o admirándose en el espejo de sus propios actos reflexivos. Dios, por lo mismo, pasa a ser el objeto, tomado aparte, de sus relaciones con el sujeto, o sea la autoaniquilación del sujeto. Tal es la teoría de Croce. La teoría de Gentile, por el contrario, enseña que la religión es la afirmación del sujeto que se refiere al objeto como infinito y absoluto.

Poco importa la diferencia en la manera de expresarse; en último término, Dios y la religión son construcciones de la inteligencia humana; no son objetivas, sino subjetivas. Dios, según tales teorías, depende de nuestro conocimiento de Él. Si la religión no es más que el momento de la objetividad absoluta en el círculo eterno de la actividad del espíritu, entonces nos encontramos frente a frente con un inexorable dilema. O el sujeto, realmente y de una manera completa, se niega a sí mismo y se pierde en el objeto (y en tal caso no puede haber para él ninguna resurrección y la historia humana tendría que haber llegado a su fin mucho tiempo ha), o el objeto sobrevive, y por consiguiente sobrevive como conociendo el objeto y siendo capaz de conocer algún número de objetos. En este último caso, la idea de Dios como Absoluto e Infinito objeto que, según esta teoría, procede solamente a través de la autoanulación del sujeto, nunca llegaría a existir. Este tal sistema ha sido justamente llamado por uno que lo entiende muy bien «apoteosis de la autoaseveración» [47].

El profesor Otto, en su obra «Lo santo», no es tan claramente culpable de la falacia de las Relaciones Invertidas. En ninguna parte de su obra afirma directamente que Dios sea una proyección mental; pero es muy frecuente en él la sugestión de que Dios no es cosa distinta del «sentido de lo santo» en el hombre. En ninguna parte deja hecha una distinción clara entre los simples estímulos de la facultad de la

adivinación y de la verdadera manifestación de lo numénico. Lo más que dice es que «lo numénico se siente como objetivo y fuera de sí mismo» [48]. Esto va muy cerca de la identificación del sentimento de lo santo con lo Santo y del sentimiento de la Omnipotencia con el Poder. En realidad, puesto que excluye enteramente el elemento racional, no queda criterio alguno establecido para juzgar los sentimientos. Excluir lo racional es excluir el fundamento de la objetividad, puesto que los sentimientos por sí mismos son esencialmente incomunicables. Yo puedo comunicar a otro una verdad, pero no un dolor de muelas. Es esta tendencia a hacer fundamental lo no racional lo que expone el profesor Otto : identificar a Dios con el sentimiento de Dios. Una cosa es decir que el universo nos da la razón hablando de Dios, y otra decir que Dios es el elemento no-racional en la realidad, y que Él no puede ser objeto del pensamiento racional [49].

El sistema del profesor S. Alexander, en el cual Dios es una «cualidad» que emerge del universo en evolución, queda sujeto también a embarazosas objeciones. Su sistema empieza, no con aquellas palabras con que San Juan empezó su Evangelio : «En el principio era el Verbo», sino más bien con los elogios de la Física nueva : «En el principio era el Espacio-tiempo». Como los dos están en relación íntima uno con el otro y ello es el principio obligado de todo, de tal manera se apoyan que así se procede al establecimiento de un fundamento realmente inestable para el universo. El profesor J. S. Mackenzie [50] dice : «Esto parece como si empezáramos con la pura vaciedad». Pero el profesor Alexander afirma que el tiempo no es vacío, pues contiene el espacio ; y el espacio tampoco es vacío, puesto que contiene el tiempo. Esto recuerda demasiado lo de los célebres isleños que pretendían, en círculo viciosos de servicios, para ganarse la vida, lavarse uno a otro los

vestidos. Podría parecer que el relleno real del sistema espacio-temporal lo proveen las «cualidades» que ocurren en el mismo y que evolucionan desde el tipo más simple al más complejo. Pero si nosotros empezamos con el puro espacio-tiempo, es realmente difícil ver de dónde habrán de proceder estas admirables cualidades. Aquí no podemos dejar de recordar por fuerza la advertencia de Carlyle acerca de que la existencia del universo es causa de una duda parecida a la que tenía un georgiano referente a un budín relleno: «¿cómo han *entrado aquí las manzanas?*». El profesor Alexander responde, ciertamente con gran franqueza, que la «cualidad es el gran misterio» ; pero las cualidades parecen ser lo único concreto que existe en el esquema de su teoría, y, por lo mismo, dejar su existencia como un misterio no es cosa que llegue a satisfacer a todos.

Todo el sistema del profesor Alexander está fundamentado sobre el olvido de dos hechos elementales de experiencia. O sea: que nunca puede haber un movimiento sin una cosa que se mueva, y que lo que es más nunca puede proceder de lo que es menos. Negando lo primero, imagina un movimiento sin un motor como principio de las cosas de las cuales la moción espacio-tiempo es deducida. Negando lo segundo, afirma que el espacio-tiempo continuará produciendo cualidades cada vez más altas procediendo de algo más bajo que no está dotado de estas cualidades.

Finalmente, ¿qué debe decirse de un sistema en el que «la divinidad debe su ser a finitudes preexistentes» y en el que Dios es una criatura? Y lo que se ha dicho aquí puede ser aplicado también a todas las «filosofías que producen a Dios», tanto si este Dios es mayor como si es menor que el hombre. Si es más que el hombre, entonces resulta que lo más procede de lo menos, lo que es un absurdo ; y si es menos que el

hombre, entonces no es Dios, sino un monigote y una farsa de palabras.

El lenguaje pierde su significado cuando llamamos negro a lo blanco ; libídine a la religión ; Dios a una criatura ; hombre a un creador. Nuestra civilización materializada no confunde en manera alguna los dólares con los centavos ni las libras con los chelines ; en esta materia es realmente intolerante. Dos dólares más otros dos hacen cuatro y no tres dólares, y no nos empeñemos en convencer a nadie de que debe ser tolerante en cuestión de dinero, pues la verdad será siempre la misma. Pero en la importantísima materia del Último Fundamento del universo, del fin del hombre, de la significación de Dios y de la religión, existe una tolerancia tan amplia que llega al absurdo. En último término, la confusión de los dólares con los centavos no afectaría vitalmente al linaje humano, no le afectaría tan rápida y eficazmente en cuanto a su bienaventuranza o a su infortunio como le afecta la confusión de las relaciones que debe haber entre Dios y el hombre. Y si nuestra visión intelectual fuera suficientemente clara, tendríamos la convicción de que para convertir este mundo en lugar de vida tranquila, no son tan interesantes las deudas y los créditos, los presupuestos y los armamentos, los balances del comercio y la carrera de las armas como lo es el conocimiento humilde y sincero de que Dios es nuestro creador y el Señor de todos nosotros. «Si no es que el Señor edifica la ciudad, trabajan en vano los que la edifican.»

Hacer que Dios sea el resultado de las fuerzas cósmicas o la proyección de una inteligencia, o el símbolo de la sociedad ; en una palabra, hacer a Dios dependiente de las cosas es construir una religión sin Dios. Esto significa que se procede de la religión a Dios en lugar de proceder de Dios a la religión. Ésta es precisamente la diferencia fundamental que

existe entre la filosofía perenne y el espíritu nuevo de nuestros días. Y esto no es sino una de las fases de la Falacia de las Relaciones Invertidas. En el dominio de la religión revelada, el procedimiento moderno es ir de la fe a Cristo en vez de ir de Cristo a la fe. Es Cristo mismo, que es el fundamento de la fe, y Dios es la razón de la religión ; y, por lo mismo, invertir este orden es crear una situación tan difícil como imaginar una circunferencia sin la equidistancia de sus puntos al centro. Decir que Dios es el producto de la religión y que no es el fundamento o la razón de la misma, es lo mismo que decir que la materia es un producto de la física, que la vida es el producto de la biología y que sin la ciencia la vida no existiría, lo mismo que si dijéramos que el hombre es producto de la antropología, o que los animales son dados a luz por la zoología, las plantas por la botánica y la locura por la patología. ¡ Qué ciencia tan extraordinaria demostró tener Santo Tomás de Aquino cuando insistió tanto en que una mala inteligencia de la relación entre un objeto y su ciencia incluye un equívoco en la relación entre Dios y el hombre ! De la misma manera que una mente no puede crear la realidad, ni el estómago la comida, así tampoco puede el hombre crear a Dios.

«Seremos semejantes a Dios» es el grito de rebeldía que se sugirió en el Paraíso a nuestros primeros padres y que parece haber tenido cumplimiento en muchas de las mentalidades contemporáneas. Pues ya no se conforman con que el hombre sea hecho a imagen y semejanza de Dios, si no que pretenden algunos que Dios sea hecho a imagen y semejanza del hombre. *Dos son los caminos para negar a Dios; uno es el de los ateos, que proclaman: «no hay Dios»; el otro el de los que dicen: «yo creo en Dios», pero en un Dios que es criatura o es un Dios que es Espacio-tiempo.* «De toda filosofía que re-

presente mal a Dios, que demuestre ser otro que lo que Él es, que positivamente le niegue lo que naturalmente le pertenece, o que afirme de Él lo que no es compatible con su naturaleza, puede decirse que destruye a Dios y que excluye la noción de Dios del reino de la verdad filosófica» [51]. Negar a Dios, ya sea explícita o implícitamente; negar la primacía de lo espiritual, es contradecir lo más elemental de la experiencia individual y de la histórica, que nos enseña que nosotros no somos «hacedores de Dios», sino «hechos por Dios». Podría esto parecer una de tantas novedades que frecuentemente solicitan la atención de la generación actual, que tan poca importancia da a la verdad; puede que tenga el tono de la sinceridad y el porte de verdadero buscador de la verdad, pero una enseñanza tal, por mucho que la adorne la imaginación, nunca podrá ser llamada doctrina. La negación de Dios no es doctrina de clase alguna, como tampoco lo es negar la existencia del sol; es un grito de cólera desesperada. Esta negación no es sino una absurda creación del odio; es sólo en su corazón, no en su mente, donde el loco niega esta verdad. *Dixit insipiens in corde suo.* Con estas palabras la Escritura nos recuerda que si tenemos duro nuestro corazón, más pronto o más tarde tendremos también dureza de entendimiento.

Supongamos por un momento que Dios no existe; concedamos que pertenezca, como dicen los ateos, al reino de las ficciones y de los cuentos de hadas. En este caso ¿cuál es la diferencia que hay entre Don Quijote, que arremete contra los molinos de viento, que él tomó por enemigos, y esos Quijotes ateos que luchan contra Dios, a quien toman por un fantasma? ¿Qué diferencia hay entre un loco que balancea sus brazos como si fueran alas, porque cree que el colchón de su celda es una nube, y un ateo que lucha furiosamente contra

Dios, que para él es sólo un espantabobos? No habría diferencia alguna si Dios no existiera, pues los dos lucharían contra una ficción de su imaginación, que es lo que hace que un hombre sea un loco, o sea, que tome por realidad la proyección de una fantasía.

Pero hay un hecho que debe ser tenido siempre en cuenta con relación a la locura del ateo. El ateo, en realidad, no puede ser juzgado como el hombre loco encerrado en su celda: la sociedad encarcela a éste, pero no a aquél; a uno lo encierra y al otro lo deja libre, pero ¿por qué? Porque el objeto contra el que lucha el ateo es real, y el objeto contra el cual lucha el loco no lo es. En otras palabras: lo que libra al ateo de ser llamado loco es el hecho de que Dios es realmente existente; no es solamente un sueño, sino como si fuera un enemigo que está esperándole a la puerta. El general Foch no estaba loco cuando comprendió que los uniformes grises eran los de su enemigo; el general Washington tampoco lo estaba cuando tomó por soldados ingleses a los que llevaban guerreras rojas. Ellos eran reales, tan reales como lo son una espada o un abrazo; así, pues, sencillamente, porque Dios es real, porque es un enemigo real y no fingido, los ateos nunca podrán ser tenidos por locos. Es la realidad y la objetividad de su enemigo lo que hace que les tengamos por equilibrados y serios. Y por eso uno puede hablar del teísmo del ateísmo.

La energía que ponen en su empeño los ateos, su propaganda sin descanso, sus discusiones exaltadas, nos demuestran una fe en Dios que podría avergonzar a los que son creyentes sólo de palabra, pues ellos están siempre pensando en Dios. ¿Será posible que los hombres desarrollen una tal propaganda, cubran la tierra con sus impresos y llenen la prensa con sus escritos y el aire con sus discursos protestando

contra el mal aliento, las ruinas de los antiguos edificios, el generalato de Napoleón, la mansedumbre de Moisés, la inteligencia del hombre de Piltdown, la creencia en los espíritus o la fe en los centauros? ¿Cómo podrá explicarse de hecho que la enemiga de Dios excite a los hombres mucho más que el odio de un enemigo que está en acecho?, ¿cómo podrá ser que no haya habido hombre alguno que haya dedicado toda su vida a una negación, si exceptuamos la negación de Dios? ¿Qué razón habrá para que este odio no salga del campo de la negación? ¿Es que una negativa no supone enfrente una afirmación positiva? ¿Podría existir una prohibición si no hubiera algo que prohibir?, ¿podría existir el ateísmo si no hubiera algo que *ateizar?* El hombre no puede recoger higos de los espinos ni uvas de los cardos, como tampoco puede tener odio a una negación. El odio demuestra la realidad del objeto odiado, y puesto que Dios solamente es el ser infinitamente odiado (aunque por otra parte también infinitamente amado), por lo mismo debe concluirse no solamente que existe, sino que es infinito. Además de que siempre siento pena por los ateos, pues ni siquiera pueden decir a sus amigos: ¡Adiós! ¡Quédese usted con Dios!

Capítulo X

LA RELIGIÓN Y LOS VALORES

La mayoría de los filósofos de nuestros días no prestan atención alguna, o prestan muy poca, al concepto tradicional de Dios. Directa o indirectamente, niegan la existencia de Dios haciéndolo una mera proyección o un símbolo de algo que no es Él mismo, o igualándolo con el llamado *nisus,* o concibiéndolo como una armonización conceptual del universo. No existen dos filósofos que estén plenamente de acuerdo en lo que constituye la naturaleza de Dios. Parece que deba haber tantos dioses como filósofos y que un museo de nuestros días que los contuviera a todos, realmente sería algo parecido a un panteón de filósofos. Y aunque sea fácil de comprender que tendrían que tener una causa común o, como si dijéramos, una bandera común bajo la cual establecieran su frente contra lo tradicional, no obstante, nuestros contemporáneos tienen por cierto que la filosofía de los valores es el fundamento o la base de toda religión. Históricamente, el origen de esta filosofía de los valores ha de remontarse a la tradición de la escuela de Kant, que niega a la razón especulativa el poder de superar la experiencia humana. El hombre debe contentarse con el valor que sus creencias puedan tener para la razón práctica.

Desde el punto de vista metafísico, una filosofía del valor

se basa en dos principios negativos que, aunque raramente salen a la superficie en la discusión del valor mismo, no obstante han de ser tenidos como fundamentales para su naturaleza. Estos principios son: *a*) la imposibilidad de conocer siempre la verdad, y *b*) la negación de la substancia. Un sistema de filosofía que reconozca la existencia de un orden objetivo real y la capacidad del entendimiento para referirse a ese orden, por y a través de un acto de conocimiento, necesariamente habrá de buscar la verdad como su único objeto. Puesto que la verdad se considera como objetiva en este sistema predicho, resulta que no es creada por el intelecto consciente. Aunque todos los entendimientos humanos fueran extinguidos, todavía existiría la verdad, pues el entendimiento divino, que es la última Verdad, todavía existiría. Nuestras inteligencias no hacen la Verdad; solamente se refieren a ella y la descubren. Además, la Verdad es lo que es, independientemente de cualquier deseo nuestro de que fuera de otra manera. Pero supongamos por un momento que no existe la capacidad de la inteligencia para salir de sí mismo, y supongamos, además, que lo que primero conocemos es la idea y no un objeto; entonces, como Santo Tomás dice [1], no existe refugio alguno para el ser inteligente, sino sólo un pragmatismo que asegura que las apariencias son verdad. El pragmatismo es la lógica consecuencia de la negación de la objetividad de la verdad. Puede realmente gloriarse en el hecho de que así como una epistemología puede decirse que corresponde a las necesidades humanas, aún continúa siendo cierto que una de las más grandes necesidades humanas es que exista algo más que el pragmatismo.

Si la inteligencia no puede recoger la verdad, no le queda a la filosofía sino un solo recurso: prestar atención al valor que las cosas tienen para nosotros. Así lo expresa el profe-

sor Mackenzie: «una afirmación no es más verdadera que la otra, sino solamente más conveniente por sus fines prácticos, y, en este sentido, más correcta, tal como decimos comúnmente de ciertas maneras de portarse que son más correctas que las otras. O sea, dicho en otras palabras, de conformidad con este punto de vista: que *la verdad es esencialmente una manera de valor y nada más*» [2]. Por esto James y sus seguidores pueden decir: «Si Dios tiene valor para ti, entonces existe para ti; si no tiene valor para ti, entonces no existe para ti». Así resulta, por lo tanto, que el valor para nuestra manera de pensar y de vivir, en último término, determina la existencia de Dios. A una filosofía que rebaja la verdad, que debería ser un fin supremo, ya no le queda sino un objetivo, aunque menos satisfactorio: el valor.

El segundo principio negativo que sustenta la filosofía del valor es la negación de la substancia. Fue Bergson el que reavivó la filosofía de Heráclito, y, con su deslumbrante estilo, dio al mundo la teoría de que puede haber un movimiento sin una cosa que se mueva. Puesto que no hay cosas, sino solamente un advenir; que la substancia o cualquier cosa que se suponga existir, es realmente una simple concreción del flujo de la vida efectuada por el entendimiento, que por naturaleza es la facultad de lo estático. Más recientemente, una filosofía construida sobre una ciencia idealizada ha asegurado que el universo no es sino un continuo Espacio-Temporal. Desde el punto de vista físico, parece, de momento, que es una más o menos agradable descripción de lo que es el universo; pero es cosa completamente distinta que sea por lo mismo una buena explicación filosófica del mundo. El rasgo más interesante de esta filosofía, a nuestra manera de ver, es que señala la culminación de una eliminación gradual de la substancia en el campo de la filosofía. Descartes, escri-

biendo bajo la influencia de ciertos escolásticos decadentes, entendió totalmente al revés la idea de substancia y redujo las substancias a tres: materia, inteligencia y Dios. Espinosa no creyó sino en una sola y absoluta substancia. Berkeley alegaba que la concepción de substancia había llegado a ser ilegítima y que no era absurdo negar la existencia de substancias materiales. Hume intentó demostrar que no había substancia pensante. De esta manera, después de un siglo de especulaciones referentes a la naturaleza de la substancia, ya no queda para los filósofos sino una de las substancias admitidas por Descartes, o sea, Dios. Ahora bien; cuando la substancia fue echada de la filosofía, la causalidad se fue con ella. Todo el mundo conoce la futilidad de los intentos que hizo Kant para reavivar esta idea. En nuestros días la filosofía ha reconocido la lógica de las premisas sobre las que está fundada, y niega, por lo tanto, la categoría de substancia, aunque sea la substancia de Dios. Así el profesor Alexander en su «Espacio, Tiempo y Deidad» ha terminado por eliminar la deidad. Para él el sistema espacio temporal del universo es el único necesario. De él pueden ser sacadas todas las formas, categorías y predicamentos. El sistema del mundo ha de ser considerado como tetradimensional, tres de cuyas dimensiones son espaciales y la otra temporal; pero todas son infinitas en su extensión. Dentro, y procediendo de esta gran matriz Espacio-tiempo, no salen a la luz cosas ni substancias, pues no existen las substancias; sino solamente cualidades, que puede decirse van desarrollándose más y más hasta alcanzar formas más complejas, que en último término llevan hacia Dios, que posee la cualidad de la deidad.

Una vez eliminadas las substancias, si la filosofía ha de continuar relacionándose en algo con las cosas humanas o materiales, no puede referirse sino a la consideración de las

cualidades; y la cualidad que mejor se acomoda con el temperamento anti-intelectual del pensamiento moderno es, naturalmente, la cualidad de Valor. Ciertamente sería extraña una gramática que se refiriera sólo a los predicados y que al mismo tiempo ignorara o negara los sujetos; por lo mismo no deja de ser menos extraño que una filosofía niegue la existencia de la substancia y admita la existencia de las cualidades. Pero los hechos son tal como son. Los pensadores contemporáneos no quieren aceptar la substancia, y esta postura los obliga a sujetarse a la filosofía de las cualidades, y más en particular a la filosofía del valor [3].

Todo lo cual nos lleva a la cuestión que debe ser debatida: ¿ha de entenderse también la religión como un valor? O según la más generalizada definición de la religión: ¿ha de ser ésta entendida como la «fe en la conservación de los valores»?

En primer lugar, debemos precisar que la religión, desde el punto de vista natural y filosófico, no es fe en cosa alguna, si se toma en el sentido de que la fe es una hipótesis o un *als-ob*, un salto en el vacío, una acumulación de posibilidades, una esperanza, un deseo de creer, o «una respuesta orgánica cuya presunción psicológica es un sistema de arcos reflejos integrados de manera que una afirmación dada pueda ser respondida positivamente» [4]. Nunca podemos empezar por la fe, así como tampoco podemos empezar por la autoridad. Porque la fe no es lo primitivo; sino que presupone una razón para la fe que se tiene. Si nosotros no tenemos fundamento legítimo para creer en una autoridad o para apoyar o poner nuestra confianza en una cosa o en una persona, resulta que esta fe es vana e ilusoria. Concedido que la religión no sea la fe en un significado primitivo y natural, ¿será verdad que puede todavía interpretarse como un valor? Esta

cuestión nos lleva al segundo aspecto del concepto contemporáneo de la religión, que la considera como una «conservación de valores». Creemos que tal idea es totalmente inaceptable por las razones siguientes: *a*) El valor implica alguna relación con la conciencia humana, y esta clase de valor hace al hombre y no a Dios centro de la religión. *b*) Los valores no tienen explicación sin Dios. Esta razón se refiere a los que desprecian a Dios y aceptan valores puramente humanos. *c*) Incluso para aquellos pensadores que reconocen a Dios como fundamento del valor, la expresión «conservación de los valores» queda corta para significar una religión real.

a) Al principio de esta discusón viene bien decir unas pocas palabras referentes al valor tal como lo entiende la filosofía escolástica. El valor para los escolásticos significa una forma o manera de «bien» y una cosa es buena, en sentido general, cuando es deseable [5]. Y hay tres clases de bienes. los útiles, los agradables y el bien absoluto [6]. Los bienes útiles son los que nos llevan a un bien ulterior. El bien agradable es el gusto subjetivo que acompaña la persecución o la consecución de un fin. El bien absoluto, o el bien en sí mismo, es el que es deseable por sí, prescindiendo del papel que pueda darnos o de lo útil que pueda sernos.

El término moderno de «valor» deberá referirse o al *bonum delectabile* o al *bonum utile* de los escolásticos, pero no tiene nada de común con el *bonum in se,* por la razón de que el valor introduce en el concepto de bien algo que es completamente contrario a su naturaleza, o sea, una relación real al que lo posee. Las cosas, ciertamente, tienen valor; y lo tienen porque se refieren a una persona o a una cosa que puede usar de ella u obtener un placer de las mismas. Pero esto es precisamente lo contrario del *bonum in se,* que existencialmente es independiente del valor que pueda tener para

una persona o para una cosa. El hecho de que nuestros contemporáneos protesten contra el uso del término «bien» (como *bonum in se)* por ser «demasiado sugerente de algo absoluto e incontrovertible» prueba que no tiene para ellos el mismo significado que el término valor» [7]. El *bonum in se* y «valor», no son idénticos, como queda bien demostrado con el examen de las más importantes teorías modernas del valor, que pueden muy bien ser reducidas a dos : la teoría de las relaciones y la teoría de la armonía. La teoría de las relaciones afirma que el valor no está solamente en el objeto, sino en el objeto que esté en relación con la satisfacción de un deseo. Luego cuando el objeto, cualquiera que sea, se concibe como existente fuera de esa relación, su valor desaparece [8]. La teoría de la armonía del valor, por otra parte, afirma que no es el interés individual, sino la nteligencia social la que determina los valores [9]. De esto resulta que, para la primera teoría, el valor es cuestión de cantidad, y para la segunda, es cuestión de grado de adaptación ; pero en uno y otro caso el valor resulta ininteligible prescindiendo de la conciencia, sea ésta humana o social. Incluso para aquellos que incluyen a Dios en su sistema de valores, «el centro del valor reside en el sujeto y en la manera como reacciona ante el objeto, más bien que en el carácter del objeto mismo. La esencia del valor reside en el sujeto que lo experimenta, y no podemos trasladarlo a un sistema que de alguna manera trascienda al mismo sujeto» [10].

El punto sobre el cual debemos aquí insistir es que el valor y el *bonum in se* no son lo mismo. La relación entre el «bien» y el sujeto que lo experimenta es puramente lógica ; las cosas son buenas independientemente de nuestra actitud frente a ellas. Pero la relación que hay entre el valor y el sujeto que lo experimenta es real, pues «la esencia del valor

descansa en el sujeto que lo experimenta». Nosotros otorgamos a las cosas valor; pero no otorgamos bondad a estas mismas cosas [11]. Por lo mismo, fundar la religión en eso que por su misma naturaleza depende de un sujeto sensible es apoyar la religión en el hombre y no en Dios. La religión sería en este caso la suma de las obligaciones de Dios hacia el hombre, en lugar de ser la suma de las obligaciones del hombre para con Dios. Este punto de vista pervierte el orden natural y hace que el alfarero sea el criado de su arcilla. Este sistema, además, se desarrolla sobre la falsa suposición de que Dios es «valor» porque las cosas son valorables, mientras que la realidad es que las cosas son buenas porque Dios es bueno [12]. La bondad no supone una relación real en el hombre, y, por lo mismo, no implica en él una real dependencia de Dios; pero el valor es preciso aceptar que implica esa tal dependencia, según lo admiten los mismos filósofos contemporáneos. Con esto no queremos decir que el valor no tenga su lugar en la religión ni que Dios no sea el sustento y fundamento de todos los valores. En lo que insistimos es simplemente en esto: que la religión no puede ser definida primariamente como un valor.

b) Además resulta que el filósofo que define la religión como la conservación de los valores ha de enfrentarse con un dilema muy serio, tanto si se niega la existencia de Dios como si admite a Dios como fundamento de los valores. Si niega la existencia de Dios, resulta inexplicable la conservación de los valores, pues ¿cómo será posible conservar los valores sin Dios? Sin el Existente, sin el Perfecto, sin Dios, los llamados «valores permanentemente conservados» no significarán sino que su preservación proviene de las sucesivas generaciones de la sociedad humana en este mundo. «Esto significa, en primer lugar, que cada una de las personas hu-

manas es un medio para la experiencia del valor en otras personas; para una de las generaciones, un medio para la experiencia del valor en las generaciones sucesivas; que todo ser humano es solamente un medio, ninguno un fin en sí mismo...; y esto hace que cada una de las generaciones no sea sino una pira de cuerpos amontonados para calentar las manos de las venideras, que a su vez no serán sino el combustible que transmita la llama a sus sucesoras. Lo trágico es que ninguna es calentada sino para ser inmediatamente destruida; y añádase a esto la probabilidad que vendrá un día en que esta pira inmensa ha de ser extinguida. Tal permanencia de valores no es realmente permanencia» [13]. Como muy bien lo ha dicho el profesor Hocking: «Los valores, los valores humanos, podrán sobrevivir solamente si dirigiéndose hacia una condición metafísica que se entrevé como en sueños, la hallan. Ellos necesitan verdaderamente realidad para subir; necesitan, además, una realidad sobre la cual basarse. Necesitan también una fuente independiente que les sirva de norma, un lugar de amarre fuera de la naturaleza. Su manera de ser vital cae, prematuramente, si es que no encuentra un equivalente aliciente vital que desemboque en su ambiente desde un polo situado fuera de ellos» [14].

c) Aun para los que defienden a Dios como fundamento del valor, la definición «conservación de los valores» es deficiente todavía para significar realmente la religión. Si Dios no existe, como ya lo hemos hecho notar, ¿cómo podrán ser conservados los valores, aun los mejores? Y si Dios existe, ¿por qué no ha de ser sino la «conservación» de lo que es imperfecto? ¿Por qué no aceptar su «trascendencia» en el reino de lo Infinito y Perfecto? Una religión que llegue a lo más profundo del corazón humano y que pueda satisfacer las ansias espirituales del alma inmortal, nunca puede ser en-

tendida ni podrá ser dedicada a la mera conservación de los valores, pues la religión es, más que nada, una trascendencia de los valores. ¡ Qué cosa más extraña que aquellos que precisamente rehúsan las sanciones de premio y de castigo como inconvenientes para la virtud verdadera, sean los que con más elocuencia abogan por la conservación de sus propios valores! Hablar de valores propios, desear la conservación de los mismos, chapucear con nuestros más altos intereses, y al mismo tiempo, hablar de Dios como fundamento de estos valores, es separar la existencia de Dios del valor que Él tiene para nosotros. En Dios no existe distinción entre los atributos metafísicos y los morales. Él es. La religión, por lo mismo, no puede ser rectamente entendida si no es con referencia a la existencia, y no al valor. Por eso Santo Tomás habla de la religión solamente después de haber terminado la discusión de los valores. La religión empieza donde los valores terminan, y es la trascendencia de los valores la que señala el principio de la verdadera relación con Dios. Santo Tomás, en su más completo tratado sobre los valores (toda la cuestión segunda en la *Prima Secundae* de su *Summa)*, considera esos valores que los filósofos contemporáneos quisieran conservar como simples valores terrenales de riquezas, de fama, gloria y poder ; valores físicos de placer ; valores intelectuales, como el conocimiento de la bondad, la verdad y la belleza, y finalmente, todos los valores creados, y en ninguno de ellos halla él el objeto propio de la religión. El objetivo religioso es algo completamente más alto, que excede de esos valores, que los sobrepasa, como la luz del sol sobrepasa la de una estrellaz fugaz. Es Dios mismo el que es el fin último del hombre y no el valor.

Por más que la filosofía del valor tiene unos antecedentes históricos de familia con una banda de bastardía en su escu-

do, no obstante es un problema legítimamente filosófico, aunque sólo secundariamente un problema de Religión. Los valores nunca pueden ser de importancia principal para la Religión, pues Dios no es un valor, y considerarle solamente como el fundamento de los valores y no algo más alto, y el conservador de nuestros mejores y más altos intereses, es desviar el punto de referencia en la Religión hacia el hombre, apartándolo de Dios. Fundamentalmente, la Religión es inteligible sólo en cuanto se refiera a Dios y a su Existencia, y en segundo lugar, en cuanto se refiere al valor. Por esta razón preferimos seguir al ultra-moderno Santo Tomás que a los filósofos modernos del valor, y discutir la Religión en su consideración secundaria, mas no como la «conservación de los valores», sino como «la trascendencia de los valores a través de la sacramentalización del universo». Y nótese que la filosofía sacramental de Santo Tomás acepta lo mejor de la filosofía del valor, sin incurrir en ninguno de sus reales defectos. No es que aquí ofrezcamos una crítica del sistema del valor, sino más bien sugerimos su verdadera perfección y coronamiento.

¿Cuál es, pues, podemos preguntarnos, el ideal de la Religión contemporánea? ¿No es precisamente dar al hombre una mayor prominencia en el concierto general de todas las cosas? Incontables son las veces que hemos oído decir que «el hombre debe tener voto en el concilio cósmico del mundo»: que «el hombre no es puramente un muñeco en las manos de Dios»; que «la cátedra de la autoridad ha sido bajada de los cielos a la tierra»; que «el hombre necesita ahora tomar la parte que le es debida en el gobierno del universo»; que «Dios es un monarca a punto de pasar al reino de lo inexistente», y que «el hombre se va librando gradualmente de las relaciones con el otro mundo que le impusieron las divinas

teologías». Muchos pensadores creen que la filosofía del valor satisface este deseo del hombre moderno de ser un elemento importante en la religión. Pero notemos aquí también que si da al hombre más prominencia, es solamente a expensas de Dios. Bien porque la existencia de Dios como Ser Supremo se ha negado completamente o reducido a lo incognoscible, o porque Dios sea identificado con el Universo en evolución o con los ideales de la familia humana.

Nuestro intento es demostrar que la filosofía de Santo Tomás satisface el mejor de los ideales del pensamiento moderno, o sea, dar al hombre más prominencia, sin sacrificar lo más mínimo la verdad de la existencia, naturaleza o dignidad de Dios, y sin convertir al hombre en medida y hacedor de su Creador. En otras palabras : la filosofía sacramental de Santo Tomás de Aquino hace al hombre centro de este universo, pero tampoco cae en el gravísimo error de hacer al hombre la única cosa del universo incapaz de ser perfeccionada. ¿Qué es lo que queremos significar con las palabras «filosofía sacramental»? Un sacramento es una cosa material que tiene una significación espiritual. En estricto sentido teológico, los sacramentos son sólo siete, y cada uno de ellos es un signo instituido por Jesucristo para comunicar la Vida Divina a las almas de los hombres. Pero en su más amplio sentido esta palabra puede significar que las cosas de este mundo pueden ser consideradas como sacramentos en cuanto que cada una de ellas es un medio, un instrumento, un escalón, un andamio, una escalera que conduce a lo espiritual, a lo infinito y a lo eterno. Así, pues, el carácter sacramental de esta filosofía puede reducirse en conjunto a la siguiente proposición : todas las cosas en el universo tienen su centro en el hombre y son hechas para el hombre, pero el hombre ha sido hecho para Dios [15]. De aquí que todas las

cosas en este mundo tienen para el hombre un valor en tanto y cuanto son un medio para llevarle a su fin último, que es Dios. Por eso, porque las cosas tienen valor y no hay bienes permanentes en una ciudad terrena, las cosas de este mundo son sólo sacramentos terrenales que nos guían a la perfección absoluta.

Todas las cosas en este mundo han sido hechas para el hombre. De la misma manera que un criado sirve a su amo, así en la gran jerarquía de la creación lo que es bajo sirve a lo más alto [16]. Los varios elementos, el hidrógeno, el oxígeno, etc., sirven para la vida de las plantas. Si las nubes rehusaran enviar a la tierra su lluvia benéfica, si el sol se rebelara y no quisiera servir a las plantas con sus rayos, no pasaría mucho tiempo sin que pereciera la vida vegetal en este mundo. Así como los elementos químicos son necesarios para la vida de las plantas, a las que sirven, así también las plantas sirven a los animales y los animales sirven al hombre. Y estas cosas bajas sirven al hombre no solamente porque proveen a sus necesidades, por ejemplo, dándole las substancias que necesita para su vida, sino también porque le ofrecen la materia prima de su ciencia y el punto de partida para el estudio de las grandes realidades espirituales [17].

De esta manera el universo presenta el magnífico espectáculo de una pirámide cuya base está formada por los minerales y las substancias químicas y cuyo vértice lo ocupa el hombre. La vida crece en intensidad e inmanencia a medida que la pirámide es levantada desde el reino de las plantas al de los animales, hasta quedar coronada con la vida superior del hombre, una vida que no es puramente vegetativa o sensitiva, sino intelectual [18].

En virtud de su clase superior de vida, el hombre tiene el dominio sobre todas las criaturas más bajas. Así es que el

hombre no es reo de crimen alguno cuando aprovecha las plantas para su comida o cuando lleva a su mesa la carne del animal, aunque realmente pueda decirse que él destruye la vida; porque él es el amo de estas criaturas inferiores, que fueron hechas para él y le son necesarias para su existencia, y, por lo mismo, puede emplearlas como le convenga.

El progreso del hombre y, en cierto sentido, el progreso verdadero de este universo, consiste en el dominio gradual del hombre sobre todas las cosas. Las fuerzas naturales indómitas nunca han contribuido al progreso, como tampoco las irrefrenables fuerzas sociales han servido nunca para lograr la paz. La dominación consiste en la unificación de fuerzas, y a medida que el hombre va conquistando y domando las fuerzas salvajes e indómitas de la naturaleza, entonces es cuando progresa y cuando el universo progresa más con él. Así resulta que el más complejo de nuestros descubrimientos recientes e invenciones son debidas a la unificación de los descubrimientos que separadamente se hicieron en los varios campos de la ciencia. En otras palabras; el progreso no significa desprecio de lo tradicional ni tampoco novedad solamente o cambio de manera de vivir en cada edad que se sucede. Bien entendido, el progreso puede significar solamente, en relación con el universo, la unificación gradual de todas las naturalezas, de sus fuerzas y de sus poderes bajo el gobierno del hombre.

Pero ¿cómo se hará esta unificación? ¿Cómo se llevará a término este progreso del universo? Únicamente puede llevarse a cabo de una manera efectiva por una facultad que está destinada por su misma naturaleza a servir al proceso de unificación de las fuerzas de la naturaleza, y ésa es el entendimiento humano. El hombre está ordenado a la perfección del universo y es una parte esencial de su perfección,

pues posee el poder de la inteligencia, que no tiene ninguna criatura inferior a él y que realmente le distingue de las demás cosas, aunque sean más poderosas que él mismo [19]. El entendimiento es espiritual, y siendo espiritual es capaz de conocer todas las cosas. Diferente de las otras facultades, no está limitado en su objeto. La vista está limitada por el color; el oído, por el sonido; pero el entendimiento es capaz de conocer no solamente lo que es visible, o audible, o tangible, o material, sino todo cuanto «es» [20]. Y ésta es la razón porque, según Santo Tomás, el entendimiento tiene una afinidad mayor para todo el universo que ninguna otra facultad con un objeto más limitado. Puesto que el entendimiento abarca todo el ser, Dios ha sujetado admirablemente todas las cosas a él [21]. Así como el universo contiene las cosas materialmente, así el entendimiento, dice un comentarista de Santo Tomás, contiene todas las cosas reales intencionalmente [22]. La constitución física del hombre resume así todos los órdenes que están debajo de él. Él posee la existencia de la piedra, la vida de las plantas, la sensibilidad de los animales, y a más de esto, el hombre tiene su propia perfección intelectual, por la que posee el universo dentro de sí mismo, no de una manera material, como el mundo exterior, sino espiritualmente [23]. Gracias a esta facultad que es capaz de conocer todas las cosas que «son», el hombre puede reducir todas las cosas a la unidad de su propio pensamiento [24]. Las fuerzas dispersas de la naturaleza, los saltos de agua, el fuego que todavía existe en el interior de la tierra, la electricidad que salta con el rayo, no contribuyen cada una de ellas en singular, en su condición natural, al progreso científico; lo mismo que la posesión por la ciencia de hechos observados separadamente y desligados unos de otros, si no son reducidos a la unidad de un gran principio del pensamiento, como

es el de la causalidad o de la finalidad, tampoco sirven de nada. El universo no es puramente estático, a la manera de las antiguas pirámides de Egipto; más bien se asemeja a *una pirámide en construcción*. El mundo está continuamente siendo más y más equilibrado, más y más centrado a medida que el hombre va sujetándolo cada vez más a su dirección.

La tendencia ascendente de las cosas, la evolución en el proceso de las mismas, resulta afectada por una doble fuerza: una inherente a las cosas que son perfectibles, la otra a lo que las perfecciona [25]. Una naturaleza inferior no puede nunca actuar sobre un objeto de naturaleza superior sino por la acción de esta superior naturaleza, así como, por ejemplo, el agua nunca puede ser calentada sino por el fuego o cosa equivalente. El oxígeno, el hidrógeno, los fosfatos y toda clase de elementos similares están constantemente en movimiento, hacia arriba y hacia abajo, en la pirámide de la creación, entrando en la vida de las plantas, privilegio y perfección que no tendrían si la vida de la planta no tuviese el poder superior de asimilarlas y hacerlas vivir su vida. Las plantas y los elementos químicos entran en la vida animal y resultan ennoblecidos y perfeccionados en su existencia y en su vida gracias al poder peculiar superior de asimilación que tiene el organismo animal. Los elementos químicos, las plantas y el reino animal entran también en el hombre y vienen a ser uno con él, porque el organismo humano tiene el poder superior de recibirlos y perfeccionarlos y asimilarlos por ser naturalezas inferiores a él. El hombre, no obstante, tiene una función mucho más alta que la función de asimilar la comida, puesto que tiene un alma que siempre asimila conforme a su propia naturaleza. El universo que está debajo de él resulta perfeccionado, primero, porque se ofrece al hombre para serlo, y en segundo lugar, porque es aprehendido por

la inteligencia humana, que es activamente superior y capaz por lo mismo de ennoblecer (perfeccionándolo y «sobrenaturalizándolo»), lo que está debajo de él.

Supongamos por un *solo momento* que *en el universo no existe* una Fuerza o un Poder superior al hombre capaz de perfeccionarlo y de ennoblecerlo. Si ello fuera así, entonces resultaría que el hombre sería la única criatura del universo incapaz de ser perfeccionada. El oxígeno encuentra su perfección en la planta ; la planta, en el animal ; el animal, en el organismo del hombre, y los tres son perfeccionados en la inteligencia del mismo. El hombre, no obstante, no tendría a quien dirigirse para ser perfeccionado. De esta manera el universo sería irracional y desconcertado.

La perfección de una naturaleza inferior exige dos cosas : el poder pasivo de perfección en esta naturaleza inferior, y el poder activo de perfeccionador en una naturaleza superior. ¿De dónde podría venir esta perfección si el hombre fuera supremo, si nada hubiera por encima de él? La evolución, podríais decir, explica el proceso. Pero la evolución explica simplemente el «cómo» del proceso, pero no el «porqué». La evolución, ciertamente, es una de las maneras posibles de creación, y toda manera de evolución que no presuponga que lo más provenga de lo menos puede ser considerada como una hipótesis aceptable. Pero negar la existencia de un poder superior al hombre, negar algo antecedente y superior que perfecciona lo que debe ser perfeccionado, es presuponer que lo más procede de lo menos. Por lo mismo, la evolución, entendida razonadamente, no puede excluir a Dios ; de la misma manera que un hombre, aunque crecido por sí mismo, no excluye la existencia de su madre. La duración del tiempo que haya necesitado el universo para evolucionar, nada tiene que ver, como es lógico, con el problema de su origen ; y los

que piensan esto podrían igualmente pensar que si el mango de su pincel fuera suficientemente largo, pintaría por sí mismo. El problema no es, pues, el de si las cosas van o han ido rápidas o despacio, sino por qué las cosas han ido progresando de la manera que sea.

Volvamos al punto de discusión : si el universo acaba con el hombre, ¿cómo será posible que el hombre pueda ser perfeccionado? En cierto sentido, una religión puramente humanística, que niega que Dios exista, hace los elementos químicos más grandes que el hombre, puesto que asegura que pueden ser perfeccionados mientras niega al hombre este privilegio. Resulta bien claro de lo dicho que ninguna filosofía que termine con los valores meramente humanos y con el *continuum* espacio-temporal podrá escapar de esta seria dificultad.

Por el contrario, la filosofía sacramental de Santo Tomás satisface y mantiene los legítimos ideales del pensamiento contemporáneo haciendo del hombre la perfección y el coronamiento del universo. Así evita el error de que se reconcentre y resulte incapaz de ser perfeccionado, puesto que muy por encima de lo imperfecto existe lo perfecto, y muy por encima de lo transitorio existe lo inmutable, y muy por encima de la evolución y el progreso está la inteligibilidad de la evolución y del progreso, y muy por encima del hombre existe Dios [26].

Establecida esta filosofía, las cosas del universo, incluso las mejores, toman inmediatamente un significado diferente. Resulta ahora que ya no hay fines sino medios, y medios en el sentido de que son sacramentales ; es decir, peldaños materiales que nos llevan al reino de lo espiritual. De esta manera el universo resulta ser una gradería que el hombre sube hacia lo más alto del Ser y del Eterno. La religión, por lo

mismo, no puede quedar reducida a la mera conservación de los valores humanos, aunque sean los más nobles; sino que habrá de pasar muy por encima de estos valores haciéndolos instrumentos de algo permanente y perdurable. De esta manera, el *mundo, según la filosofía sacramental* de *Santo Tomás*, tiene un valor verdadero; pero este verdadero valor está en que nos guía hacia arriba, hasta Dios; o, en otras palabras, que tiene valor porque es sacramental.

La suprema obligación del hombre no es conservar el universo; más bien su obligación es «sacramentalizar el universo», lo que conseguirá *sacramentalizando* así lo que conoce como lo que hace. Santo Tomás desarrolla completamente esta idea cuando trata del carácter ontológico del conocimiento. Todas las cosas en este mundo, según enseña, han sido hechas de acuerdo con las ideas que existen en la mente divina. Estas ideas arquetipas que existen en la mente de Dios son espirituales y eternas. Estas ideas, al pasar a la materia por virtud del acto creativo de Dios, pierden su carácter de espiritualidad y trascendencia y pasan a ser individuales, particulares y finitas [27]. Pero para ser nuevamente reavivadas en sus cualidades de espiritualidad y trascendencia es necesario una inteligencia que las despoje de su carácter material, las desencarne, por decirlo así, de todo lo que las limita, y las separe de todo lo particular. Ésta es, naturalmente, la tarea de la abstracción intelectual del hombre. El hombre, que está en el límite del mundo de la materia y del mundo del espíritu, es particularmente apto para este trabajo. Puesto que tiene afinidad con los dos mundos, por lo mismo tiene el poder de asimilar la materia porque tiene un cuerpo, y al mismo tiempo tiene el poder de abstraer lo espiritual de ella, porque tiene un alma.

Pero una vez en posesión de estas ideas, el hombre tiene

una doble tarea proporcionada a él. Primero necesita «exteriorizar» tales ideas, que es lo mismo que transmitirlas o comunicarlas a los otros hombres sus iguales o a otras criaturas, para de esta manera ennoblecer y espiritualizar el mundo. En otras palabras, el hombre ha de trabajar con ellas, que es lo que hace la nobleza y la espiritualidad de la civilización. De hecho, nuestra civilizacióón será tanto más noble cuanto más encumbrada y levantada sea esta exteriorización de los ideales del hombre. Él «sacramentalizará» lo que hace infundiendo su pensamiento propio en la materia, a la manera que lo hace el artista, reajustando las fuerzas de la naturaleza y las energías de la tierra a la luz de su inteligencia, de manera que sus semejantes puedan ser levantados sobre sí mismos hacia arriba, de la misma manera que la materia ha sido también levantada.

El hombre, no obstante, no debe solamente exteriorizar sus propias ideas, puesto que no posee una vida perfecta en sí mismo y debe conservar sus fuerzas. Su segunda obligación será, por lo tanto, «interiorizar» estas ideas. Tal acto desarrolla su propia vida espiritual, que será tanto más digna según lo que piense referente al «Pensador Eterno». En otras palabras: no necesita conocer sino la fuente de todo conocimiento, que es Dios. Cuanto más sublime sea la intimidad de estas ideas, cuanto más elevada sea su contemplación, tanto más rica y sublime llegará a ser su vida espiritual. Y esta tarea le pertenece a él, no como ciudadano de este mundo, sino como ciudadano que es del mundo del espíritu.

El proceso sacramentalizador tiene en cuenta, con la debida proporción, el hecho de que el hombre es material y espiritual, y que no solamente tiene un cuerpo, sino también un alma. Sacramentalizando lo que él hace; espiritualizando lo material por amor a la civilización; sacramentalizando lo

que él conoce; espiritualizando su vida interior, el hombre es de esta manera llevado a Dios por la doble vida de la acción y del pensamiento, del poder y del conocimiento, del arte y de la ciencia [28].

El universo es un gran sacramento y el hombre es el ministro de este sacramento. Los minerales escondidos en el seno de la tierra no tienen lengua; las plantas no tienen otro lenguaje que el de sus flores; el animal no puede expresarse sino con sus gritos; y estos esfuerzos de las criaturas no podrían llegar hasta la mansión de su Eterno Hacedor si no hubiese quien los cambiara, quien los ennobleciera y quien los hiciera inteligibles. Si los vegetales pudieran expresarse, seguramente darían gracias a Dios por la vida que les había concedido; si los animales pudieran hacerse entender, darían gracias a Dios por su sensibilidad. Pero únicamente el hombre puede hablar, y puede, por lo mismo, no sólo hablar por ellas, sino hablar también por sí mismo puesto que resume en sí todas las cosas en virtud de su alma espiritual. Las posee a todas en sí mismo conociéndolas. Y por lo mismo puede dar gracias por ellas, rogar por ellas, alabar en lugar de ellas, amar en nombre de ellas, abogar por ellas, alegrarse por causa de ellas. Sí, verdaderamente, a la manera de los tres jóvenes en el horno de Babilonia, puede el hombre cantar en nombre de todos los seres de la creación el *Benedicite* al Creador [29].

Este sistema de filosofía sacramental admite la llamada «lealtad con el mundo» a que se refiere el profesor Whitehead, pero no prostituye al hombre haciéndolo un esclavo del continuo espacio-temporal, o reduciéndolo a un accidente de una Física puramente cualitativa. No podrá haber nunca «lealtad con el mundo» si al mismo tiempo no existe la «lealtad con Dios». Ser «leal con el universo» no es sino una exa-

gerada manera del egoísmo, y un universo egocéntrico sería tan frío y desapacible como un individuo egocéntrico. El universo y las cosas que hay en él tiene su función bien definida, y ésta no es otra sino la de ser sirvientes del hombre. Están sujetas a su poder sacramental; esperan ser ennoblecidas en él y por él, y ser conducidas nuevamente a Dios.

El mundo, por lo mismo, tiene un valor, pero es un valor sacramental, que nos conduce a Dios. Y Dios no existe para conservar o preservar o apoyar nuestros valores, pues, de lo contrario, lo que es más sería el sirviente de lo que es menos. La filosofía del valor hace al hombre centro de la religión y Dios pasa a ser el preservador de los intereses del hombre. La filosofía sacramental hace a Dios el centro de la religión y otorga al mundo un valor, pues lo concibe como un instrumento del hombre en la gran tarea de unirse a su perfección y fin. La filosofía sacramental, añade de esta manera algo superior a la filosofía del valor, o sea, su carácter de absoluto. Insiste en que la religión no se refiere, en primer lugar, a los valores, sino a Dios, de la misma manera que el arte no está en el placer del hombre, sino en la belleza. El universo, por lo mismo, no es valuable, sino sacramental. Lo valuable se refiere al hombre; lo sacramental mira hacia Dios. El valor tiende a lo relativo, lo sacramental a lo absoluto. Los valores pueden referirse a Dios como a su fundamento y como a la esperanza de su conservación, así como el hombre puede pedir a la policía protección en tiempo de peligro. En último extremo, no obstante, no es Dios a quien se refieren los filósofos del valor, sino a sus valores. Decir que se interesan en la preservación de los valores de Dios es lo mismo que decir que Dios tiene valores, lo que es entender mal la verdadera naturaleza de Dios, puesto que Dios no tiene nada, sino que es. Dios, en el sentido estricto de la palabra, no tiene siquiera

valor para el hombre [30], pues decir que Dios tiene valor para el hombre sería lo mismo que distinguir la existencia del valor. Dios es todas las cosas para el hombre, y sin Dios el hombre no es nada. Si el hombre tuviese valor para Dios, entonces Dios no sería Dios, porque de esta manera la última perfección de Dios dependería del hombre. Si el hombre fallara en adorar a Dios, entonces resultaría que Dios desearía la totalidad de su valor, y por lo mismo sería privado de su total perfección. Pero es una cosa completamente distinta decir que el hombre puede agradar a Dios.

En conclusión, la filosofía sacramental de Santo Tomás responde a los mejores ideales del pensamiento moderno dando al hombre la mayor prominencia, pues lo hace el rey de la creación ; pero sin contraer el defecto, haciéndolo así, de realizarlo a expensas de Dios mismo. El hombre es el rey del universo, pero Dios es el rey del hombre. Todas las cosas han sido hechas para el hombre, y el hombre ha sido hecho para Dios. El Universo está a medio camino entre los dos como un gran sacramento del orden natural por el cual el hombre se eleva, de un simple disfrute animal de las cosas que tienen valor, al verdadero reino donde no existen valores, sino sólo Dios.

Capítulo XI

LAS BASES FILOSÓFICAS DE LA RELIGIÓN

La religión puede ser estudiada históricamente, o sea, en su génesis y desarrollo ; o psicológicamente, o sea, en sus efectos sobre la inteligencia de los creyentes y en las reacciones que siguen a sus creencias ; o, finalmente, puede ser estudiada metafísicamente, o sea, en su fundamento racional. De estos tres métodos el último es el más importante porque es el fundamental. Sin negar importancia a la ciencia de la religión comparada, a la psicología de la religión y a la historia de la religión, nos proponemos limitar este estudio a las razones fundamentales en favor de la religión y de los actos religiosos primarios.

El filósofo que investiga los fundamentos de la religión, no puede contentarse con vagas características que se refieran solamente a una pequeña parte de la creación, o a una civilización particular, o a una peculiar manera de ver. Si la religión es esencial, necesariamente debe estar arraigada en algo que excede el dominio del psicólogo, que estudia únicamente la mente, así como del historiador, que solamente se interesa por las personas y por los acontecimientos. Sólo el filósofo, que penetra en los secretos del universo, no por una abstracción menos amplia que limite su contemplación a los estratos de la tierra o al movimiento de las estrellas, o a la

rotación de los electrones, sino que puede abarcar todas las cosas en la universalidad de la ciencia del «ser» como «ser», puede decirnos cuáles son los fundamentos en que la religión se apoya.

La filosofía nos recuerda que de todas las cosas en este mundo, sean inertes o vivas, morales o amorales, espirituales o temporales, puede decirse que «son», que son «verdad», que son «buenas». Nada que exista, o que haya existido, o que pueda existir, puede caer bajo ninguna otra clasificación que esa del *ser, verdad* y *bondad,* que los escolásticos han llamado trascendentales [1].

Ser

El «ser» es un concepto tan simple que no puede ser definido porque no existen ideas anteriores a él. Nada es cognoscible ni es conocido sino es en el «ser» y a través del «ser». Incluso lo «posible», y la «nada» no pueden entenderse sino por medio de él [2]. Uno de los más grandes comentadores del Doctor Angélico, Cayetano, ha dicho que el concepto de «ser» es tan extensivo que puede ser aplicado, con toda propiedad, a todas las cosas, desde la mera posibilidad hasta Dios mismo. El hombre puede cerrar sus ojos miles de veces e imaginar cosas tan pequeñas como una gota de rocío y tan distantes como las estrellas cuya luz no ha llegado todavía a la tierra, pero nunca podrá escapar de llamar a esas cosas «seres», ni podrá tampoco dejar de usar esa palabra fundamental en todas las lenguas que se refiere a cada una de las cosas: «son».

Por causa de su generalidad, ciertos filósofos antiguos, por ejemplo Parménides, y ciertos filósofos modernos, como Hegel, lo han tomado como ser puramente estático o pura

indeterminación, y han acabado por caer de una o de otra manera en el panteísmo. Pero tales conclusiones son paradojas de su verdadera noción. El «ser» no resulta tan confinado en sí mismo que no pueda salir fuera de sí mismo así como una ecuación. En la manera de concebir de los filósofos escolásticos el «ser» tiene una referibilidad al conocimiento y a la voluntad, las dos grandes facultades del alma. Pero la propiedad trascendental del ser nada pierde con estas referencias, porque el alma, por causa de su espiritualidad, es capaz de pasar a ser todas las cosas por conocimiento, *quodammodo est omnia;* es por lo mismo posible referirse a la concordancia o no concordancia del ser y de la inteligencia, de acuerdo con su estado real o solamente posible, y la adaptabilidad o no adaptabilidad del ser con la voluntad o el apetito. En el primer caso, la concordancia se llama «verdad» ; la no concordancia, «falsedad». En el segundo caso, la acomodación se llama «bien», y su contrario «mal».

Verdadero [3]

Cuando Santo Tomás trata el problema del objeto de la inteligencia, dice de una manera indiferente qué es la verdad o el ser, y esta afirmación descubre su bien fundado realismo. No habría dificultad en entender que verdadero y verdad son equivalentes a real y realidad. Nosotros decimos «un verdadero amigo», «un santo de verdad», etc. ¿Qué es lo que queremos significar atribuyendo verdad a las cosas? Ello significa que corresponde a un tipo mental o a un ideal. «Nosotros llamamos a un líquido vino verdadero o vino real, por ejemplo, cuando se verifica en el mismo la definición que hemos formado de la naturaleza del vino. De ahí que siempre que nosotros apliquemos el término «verdadero» o «verdad»

a una cosa, encontraremos que consideramos ésta no absolutamente y en sí misma, sino en relación con una idea que tenemos en nuestra inteligencia ; nosotros no decimos simplemente que sea verdadero, sino que decimos que es verdaderamente tal o cual una cosa, o sea, que es realmente de una naturaleza ya concebida antes por nuestro pensamiento. Si la apariencia de la cosa sugiere una comparación con algo de estos tipos ideales o naturalezas, y si, examinándola, se ve que no verifica realmente o de verdad tal cosa, decimos que no es realmente o verdaderamente así, por ejemplo, que cierto líquido no es realmente vino, o que no es vino verdadero. Cuando no tenemos ese tipo ideal al cual referir una cosa, entonces no conocemos su naturaleza, no podemos clasificarla ni darle nombre, y hemos de suspender nuestro juicio y decir que realmente no sabemos lo que realmente sea aquello. Cuando, por ejemplo, a los nuevos rayos descubiertos por Röntgen se les llamó provisionalmente «rayos X», era porque su naturaleza resultaba de momento desconocida. Vemos que la verdad real u ontológica es simplemente la realidad considerada como adaptada a un tipo ideal, o sea, una idea que tenemos en la inteligencia [4]. De esto se sigue que si no hubiera entendimiento no existiría la verdad [5].

Bueno

Todas las cosas son buenas aunque parezca una paradoja, porque mientras fácilmente se admite que los pájaros y las flores y las puestas de sol y la comida son buenos, parece difícil admitir que un dolor de muelas lo sea. Pero esto no contradice la tesis si se entiende tal como debe. El significado verdadero de la tesis no es que todas las cosas sean buenas desde todo punto de vista y en todas sus condiciones, sino

solamente que cada una de las cosas posee cierta bondad, o sea, que cada ser es bueno en tanto cuanto es el objeto de una tendencia natural o deseo. Todo ser en cuanto es deseable, es bueno, por lo mismo, es rigurosamente cierto que todas las cosas son buenas, con tal que añadamos a continuación : en tanto cuanto son «seres» [6]. Esa bondad que atribuimos a todas y a cada una de las cosas actualmente existentes puede ser : *a*) el término de una tendencia natural o apetito de ese ser mismo, *bonum sibi,* y así un cáncer, por ejemplo, aunque sea malo para el estómago, considerado «en sí», biológica y químicamente, tiene sus propias tendencias, sus fines, sus leyes, y no podemos negar que en su desarrollo, de acuerdo con esas leyes, es «bueno» considerado según su naturaleza específica. *b*) Puede ser concebido como término del apetito de algún otro ser, *bonum alteri,* en el sentido de que en el esquema general de las cosas reales unas ayudan a las otras, y tienen por fin en su intersección y cooperación de unas con otras subordinarse a un fin más general, que es el bien para todo el sistema de lo real [7].

Así, pues, resulta que todas las cosas que son, son verdaderas y buenas, lo que es una verdad común en el sistema de la metafísica escolástica ; o sea, que el ser, la bondad y la verdad son términos convertibles. «*Ens et verum convertuntur; ens et bonum convertuntur.*» La bondad y la verdad, no añaden algo real al ser, como tampoco lo contraen, sino que formalmente le añaden una referibilidad a algo existente. *Ex parte rei,* son idénticos con el ser. «La verdad y la bondad añaden al concepto del ser la idea relativa de la perfectibilidad» [8].

Estableciendo de esta manera la verdad con referencia a la metafísica podría parecer a algunos ser cosa equivalente a apartarla de la práctica. Todo cuanto huele a intelectual al-

gunas veces es calificado como un «dogma» ridículo, y la religión, entendida a la moderna, nada puede tolerar menos que los «dogmas» ; se ufana de ser práctica y de servir para la experiencia. Pero ¿no resultará, en realidad, poco consistente este desagrado para con la presentación racional de las verdades? Decir que no admitimos dogmas en religión es lo mismo que afirmar un dogma, y precisamente un dogma tal que necesita una prueba bien justificada. Dos y dos son cuatro, y esto es un dogma ; dos manzanas más dos manzanas es una experiencia. Las dos verdades no están en contradicción, sino que una es puramente la aplicación particular de la otra. Y de hecho, lo abstracto no es verdad porque lo concreto lo sea, sino al revés. Así también sucede en la presentación metafísica de la religión, pues la experiencia de estas verdades no es algo diferente de su esencia, sino que la única diferencia está en su aplicación ; pero ¿cómo llevaremos estas verdades hasta ponerlas al nivel de la experiencia?

Tres son los anhelos fundamentales del corazón humano a los cuales pueden reducirse todos los demás. Éstos son: el anhelo de «ser» o de la vida, de la «verdad» y del «amor», pero el primero de éstos, la inclinación hacia la preservación y la perfección de la vida, es la base de los otros dos. Un ser humano sacrificará todo cuanto tiene — riquezas, placeres, honores y otras cosas semejantes — con tal que pueda perseverar en lo que más quiere sobre todas las cosas : la vida. La tendencia real a llevar nuestras manos extendidas hacia delante cuando andamos a oscuras, es una prueba de que nosotros deseamos antes perder nuestros miembros con tal que podamos conservar nuestra existencia.

El segundo anhelo fundamental es el deseo de conocer y poseer la verdad. La primera pregunta que un niño hace es la siguiente: ¿por qué? Todos los niños son filósofos en

ciernes. Estropean y hacen pedazos sus juguetes para ver qué es lo que hace mover sus ruedas, y cuando llegan a ser hombres, por proceso mental separan la rueda del universo para determinar por qué va dando vueltas, lo que, en otras palabras, es indagar sus causas. El hombre tiene un apetito de verdad lo mismo que lo tiene de la comida, y la verdad satisface a su inteligencia mucho más que la comida satisface las necesidades del cuerpo.

El tercer anhelo fundamental del corazón humano es el deseo de amar y de ser amado. Desde el primer día que existió el hombre en el mundo, cuando Dios dijo «no es bueno que el hombre esté solo», ha sido siempre realidad, y lo será hasta el fin, que el hombre siente hambre y sed de amor. Los compañeros y los amigos, sin los cuales no puede el hombre abrir su corazón con palabras, serán siempre una necesidad, y sobre todo el amigo fiel para toda la vida, que llenará completamente el ideal de amistad, en cuya presencia podrá él disfrutar en silencio. ¿En qué consiste, pues, el hombre? Un alma que es vida, que busca la verdad, que necesita el amor. El ser, la verdad y el amor. Esto es el hombre.

Pero ¿podremos nosotros llevar a término en nosotros mismos estos apetitos? Nosotros poseemos un poco de vida, un poco de verdad, un poco de amor, pero ¿poseemos la vida, la verdad, el amor completamente? Estas riquezas de nuestra vida nos son prestadas; los hijos no pueden siempre vivir en el círculo de la familia, junto a sus padres, sino que, obedeciendo las leyes de la naturaleza, los dejan para establecer su propio hogar diferente del de aquellos que les dieron la vida. ¿No es nuestra vida un continuo acercamiento a la muerte? ¿No es una realidad que cada *tictac* del reloj nos acerca a la sepultura? Nuestra comida de cada día nos atestigua una consunción continua de nuestro cuerpo y ¿no es,

además de un sustento, una prueba de que nos acercamos al fin de nuestra vida en este mundo? «Nuestros corazones, a semejanza de tambores orlados de negro, acompañan nuestra marcha fúnebre hacia el sepulcro.» «De una hora a otra vamos madurando y envejeciendo, así como de hora en hora nos consumimos inevitablemente.» En una palabra, ¿no está realmente la muerte mezclada siempre con la vida?

Y aunque la verdad sea una condición de nuestra naturaleza, no podemos por ello asegurar que la poseamos completamente. ¿No sentimos siempre la necesidad de ser enseñados? ¿No nos enseña la misma diversidad de religiones, de doctrinas políticas, de teorías sociales, que no poseemos la verdad sino de una manera vaga e imprecisa? Solamente con que hubiéramos nacido sin la luz de los ojos materiales, muchos de nuestros conocimientos no habrían llegado a nosotros. ¿No estamos escudriñando siempre los secretos de la vida y todavía no hemos podido comprenderla? En una palabra, ¿no está la verdad mezclada con el error?, ¿no está la ciencia mezclada con la falsedad? ¿No han confesado los más grandes genios de todas las edades que, después de muchos estudios, todavía ignoraban la verdad y que comprendían que no habían llegado sino a las riberas inmensas de este mar de la verdad que se abre en espacios insondables delante de ellos? ¡Con cuánta frecuencia, además, el estudio de la edad avanzada corrige los prejuicios que se tuvieron en la juventud, y con cuánta frecuencia también los que se atrevieron a burlarse han pasado a ser servidores de los mismos que despreciaban! No poseemos la plenitud de la verdad. El amor es también una condición de nuestra naturaleza, pero ¿quién hay que pueda decir que nunca tuvo penas? ¿No son las amistades traicioneras, las casas arruinadas, los corazones rotos, una prueba elocuente de que el hombre no posee en

manera alguna la plenitud del amor? ¡Con cuánta frecuencia experimentamos que el amor llega a su saciedad; que pierde su flor y su frescura y que incluso a veces llega a convertirse en odio? Y aun cuando permanezca fiel, sincero, tierno y delicado, un día acaba, y como todo lo que acaba, no es perfecto. Un día ha de llegar en que se ha de consumir el último goce de la vida; que se han de extinguir y ha de llegar el último de los abrazos que enlazan un amigo al otro. Realmente no poseemos la plenitud del amor.

Aunque seamos realmente hombres y tengamos por lo mismo esas tres condiciones por las cuales el hombre es hombre, reconocemos que tenemos imperfecciones en esas tres mismas condiciones. La vida se mezcla con la muerte, la verdad no se distingue del error, el amor puede convertirse en odio. Nuestra vida, por lo mismo, no está en las criaturas, nuestra verdad tampoco reside en las palabras que se dicen, ni el amor consiste tampoco en lo que se ve. La vida no puede existir sin la muerte, la verdad sin el error, ni el amor sin el odio.

Pero ¿dónde podremos hallar la Suprema Vida, la Suprema Verdad, el Supremo Amor? ¿Dónde hallaremos la fuente de esa luz del día que entra en nuestra habitación? No hemos de buscarla debajo de las sillas, porque allí hay luz mezclada con oscuridad. Tampoco hay que buscarla debajo de la mesa porque allí hay la luz, pero con sombras. ¿Dónde hallaremos, pues, la fuente de la luz? Es preciso que salgamos de la habitación; fuera de ella hallaremos lo que es pura luz, sin mezcla alguna de oscuridad, o sea, el sol. En el sol está la razón de toda la luz que me rodea. De la misma manera, también yo habré de hallar la fuente de la Vida, de la Verdad, del Amor en este mundo, pero tendré que ir más allá de este mundo; más allá de esa vida que está mezclada con

su sombra, que es la muerte; más arriba de la verdad mezclada con su oscuridad, que es el error; mucho más arriba que un amor que puede degenerar y convertirse en odio. Iré muy arriba, hasta Aquel que es la Vida Perfecta, la Verdad Perfecta y el Perfecto Amor, o sea, Dios.

Durante la noche, cuando yo estoy solo,
una idea constante medita mi mente:
quiero dirigirme, por fatal impulso,
donde se halla el cruce y aquel punto breve
de lo conocido y de lo ignorado
cuyos velos uno descorrer no puede.

Yo cabalgo siempre cualquier pensamiento;
cabe mí lo tengo y en carrera leve,
veloz y segura, llego hasta aquel punto
donde se conjugan en abrazo tenue,
el ente visible, cuya faz se eclipsa
cuando el Invisible se acerca a su sede.

Yo he montado el viento, yo subí en sus alas;
yo del mar inmenso hice mi morada;
yo llegué a la luna, y en su faz tan clara,
vi de las estrellas las fulgentes llamas;
galopé un cometa, como mansa jaca,
con rumbo hacia Marte, a do corre mi alma;
y en cualquiera parte, el vuelo de mi ansia,
cabalgando el aire o la tierra amada,
veloz como el rayo la mente va rápida,
buscando la Paz, ¡la Paz adorada!
Y una voz meliflua le dice a mi alma:
«Dios está allá arriba, busca su mirada» (1).

Más allá está Dios, la Vida perfecta: «Yo soy la Vida»; la Verdad Perfecta: «Yo soy la Verdad»; el Perfecto Amor:

(1) Versión, en verso castellano, del Dr. D. Pablo León Murciego, Canónigo.

«Dios es Amor.» *Ens, Verum, Bonum.* La vida, la Verdad y el Amor.

Ahora hemos llegado al punto de poder entender por qué el Ser, la Verdad y el Amor son los atributos trascendentales de todas las cosas en este mundo. Como reflejos o participaciones de lo que es Perfecto, pueden existir solamente en virtud de una causalidad por maneras diferentes. Hay una cosa delante de mí. Si me preguntan: ¿Qué es esto?, yo responderé: una estatua de la Virgen Santísima. En Metafísica, la Virgen Santísima, la forma o el modelo, se llama causa formal. De nuevo puedo yo preguntar: ¿Quién la hizo? La respuesta será: Rafael. En Metafísica Rafael sería llamado la causa eficiente. Por último, yo puedo preguntar: ¿Por qué la hizo? La respuesta podría ser ésta: Para dar gloria a la Madre de Dios. Este motivo, esta intención o fin, en Metafísica se llama causa final [9].

Ahora resulta que lo trascendental se refiere a estas causalidades. En otras palabras: todas las cosas que existen, «son» porque Dios es su Causa Eficiente; todas las cosas son verdad porque Dios es su causa formal; todas las cosas son buenas porque Dios es su Causa Final [10].

Santo Tomás, hablando de Dios como causa eficiente, escribe: «Puede decirse que todas las cosas que existen, de alguna manera son de Dios. Puesto que cualquiera cosa se halle en ellas por participación, debe ser causada en ellas por alguien a quien esto pertenece esencialmente, así como el hierro llega a ser poseído por el fuego. El ser subsistente no puede ser sino uno; si la blancura fuera subsistente por sí misma, tendría que existir una multiplicada por sus recipientes. Por lo mismo que todos los seres, excepto Dios, no son seres por sí mismos, sino que lo son por participación, resulta que todas las cosas son diversificadas por la partici-

pación diversa del ser, así como el ser más o menos perfectas es causado por un Primer Ser que es completamente perfecto. De ahí que Platón dijera (Parmen. XXVI) que la unidad ha de existir antes que la multitud ; y Aristóteles dijo (Metaph. II, tex. 4) que lo más grande en el ser y lo más grande en la verdad es la causa de todo ser y de toda verdad, así como lo que es más grande en el calor es la causa de todo calor.»

«Puesto que el ser causado no entra en la esencia del ser, como tal, es posible encontrar un ser no-causado..., pero la razón por que se precisa una causa eficiente no es simplemente porque el efecto no es necesario, sino porque el efecto no podría existir si la causa no existiera» [11].

Pero Dios no es solamente la Causa Eficiente porque las cosas tienen existencia ; es también la causa formal por la que las cosas son verdaderas. Existe una inteligencia a la que la realidad se adapta esencialmente y que no es simplemente la inteligencia humana. Aunque la verdad ontológica es para nosotros, próxima e inmediatamente, la conformidad de la realidad con nuestras propias concepciones ; no obstante, primaria y fundamentalmente, es la conformidad esencial de toda realidad con la Mente Divina. Dios ha creado todas las cosas de acuerdo con las ideas arquetípicas que existen en Su Mente, y por esta razón la esencia de todas las cosas es una imitación o un reflujo de estas ideas ejemplares: Por eso Santo Tomás sostiene que existiría la verdad aunque fueran aniquiladas todas las inteligencias humanas, porque existiría la Mente Divina, con la que todas las cosas están en conformidad perfecta [12].

Santo Tomás expresa su doctrina con estas palabras : «La verdad se encuentra en la inteligencia según el punto de vista de que se toma una cosa tal cual es ; y está en las cosas según el punto de vista de que se conforman con la inteli-

gencia. Esto se encuentra en Dios en su más alto grado, pues Su Ser propio no solamente se conforma a su inteligencia sino que es el acto verdadero de su inteligencia; y el acto de su entendimiento es la medida y la causa de todo otro ser y de todo otro entendimiento, y Él, en sí mismo, es su existencia y acto de entendimiento. De donde se sigue no sólo que la Verdad está en Él, sino que Él es la Verdad misma y la Soberana y Primera Verdad» [13].

Puesto que Dios es la Causa Formal de toda Verdad, ya que todas las cosas son hechas conformes a Sus Ideas Ejemplares, así como la causa se conforma a las ideas arquetípicas del entendimiento del arquitecto, de ello se sigue que vemos toda la Verdad en la Eterna Verdad. Podemos decir que vemos todas las cosas en el sol, no solamente porque las vemos en el disco solar mismo, sino porque no podríamos verlas si no fuera por medio de la luz del sol. Aunque existe un fundamento próximo de verdad sin referirnos a Dios, no obstante no existe un último fundamento de verdad sin Él. Así como un objeto puede reflejarse muchas veces en un espejo, así también la Verdad Divina puede ser reproducida imperfectamente en todas las criaturas. Y por esto es que existe un consentimiento unánime de todos los hombres en cuanto juzgan los primeros principios y sus legítimas conclusiones; todas éstas pueden resolverse en último término en la Suprema Verdad, que es Dios, por quien todas las cosas son verdaderas [14].

Todavía queda por ver por qué las cosas son buenas. Y la respuesta a esta pregunta, en cuanto a su fundamento metafísico y último, debe ser que las cosas son buenas porque Dios es su Causa Final y Su intención o propósito al hacerlas fue la manifestación de Su Bondad. «Todas las cosas se llaman buenas», escribe Santo Tomás, «por la Divina Bon-

dad como por el primer ejemplar efectivo y principio final de toda bondad».

«No obstante, todas las cosas se llaman buenas por razón de la semejanza que tienen con la Bondad Divina, que es formalmente su propia bondad por la cual se llaman buenas. Y así es que entre todas las cosas hay una sola Bondad, aunque muchas cosas son buenas» [15].

Todas las cosas tienden hacia su perfección, porque de hecho tienden hacia su fin, y todas las cosas son buenas a medida que son perfeccionadas. La materia tiende hacia su perfección por medio de las leyes físicas ; los seres vivientes tienden a la suya por sus instintos, y el hombre por la razón. Así como la flecha nunca saldría disparada al centro de la diana si no existiese el arquero que la disparara, así tampoco las cosas tenderían a su perfección si no existiera este Supremo Arquero. Y a la medida de que cada una de ellas tiende hacia el bien, se acercan a lo divino, pues todas las cosas se asemejan a Dios tanto más cuanto más buenas son.

La Voluntad de Dios es la causa de todas las cosas, o en otras palabras : puesto que en Dios la voluntad y la bondad son idénticas, la Bondad de Dios es la causa de todas las cosas. Dios no necesita el tiempo para su Vida, porque es eterno ; no necesita del espacio, porque es espiritual ; «puesto que el Ser Divino es indeterminado y contiene en sí mismo toda la perfección del Ser, no puede ser que obre por una necesidad de Su Naturaleza» [16]. Si actúa, no es por indigencia o necesidad, sino porque es la Liberalidad Perfecta. «El que quiere tomar una medicina amarga, haciendo esto no quiere sino la salud ; y la salud es lo que le mueve en su deseo. Pero no sucede lo mismo con el que toma una medicina de gusto agradable, pues puede hacerlo no solamente por la salud, sino también por el placer. Así, pues, aunque Dios quiere las cosas aparte de sí

mismo, solamente en cuanto al fin, que es su propia bondad, de esto no se sigue que alguna cosa más mueva Su Voluntad, excepto Su Bondad. Así como entiende las cosas aparte de Él mismo, entendiendo su propia esencia, por lo mismo quiere las cosas aparte de Él mismo queriendo su propia bondad [17]. «La voluntad de Dios es la causa de todas las cosas. Puede haber necesidad por lo mismo que una cosa tenga existencia y que sea solamente en tanto en cuanto es querida por Dios» [18]. «Amamos las cosas porque la bondad que hay en ellas reclama nuestro amor ; pero Dios no es atraído hacia las cosas porque las cosas tengan bondad : sino que más bien poseen la bondad porque Él las ha querido» [19]. Y puesto que Dios ha querido las criaturas desde toda la eternidad, así resulta ser verdad que Él desde toda la eternidad las ha amado. No empezó a amar al hombre cuando hizo al hombre, así como no empezó a conocer al hombre cuando el hombre fue hecho. Él conoció y amó al hombre cuando el hombre existía solamente como una idea en Su Entendimiento desde toda la eternidad [20]. El amor de Dios es eterno e infinito. Nuestro amor es temporal y finito. Nuestro amor es como el lecho de un torrente, que corre rápido y con fuerza cuando está encerrado en una garganta de paso estrecho, pero se convierte en lento y manso cuando sus riberas se ensanchan. Cuanto más amamos, tanto menos amamos ; o sea, cuanto más extenso sea nuestro afecto, tanto menor será su intensidad. Así como va ensanchándose la circunferencia de nuestro amor, al mismo tiempo se va alejando más y más del calor central de su llama. Pero esto no es verdad en cuanto a Dios. Aunque todos disfrutemos la luz del sol, realmente uno no recibe menos que el otro. Así también Dios ama a todos, ama a cada uno infiinitamente, y aunque sean miles y miles los que to-

man parte en el banquete de su amor, todos pueden «saciarse completamente».

El Ser, la Verdad y el Amor, son tres nombres de Dios, causa eficiente, formal y final de todo el universo. Los tres: el poder, la ley y la bondad quedan escritos sobre la faz de este universo; el poder, porque es la omnipotencia de Dios que obra en él: *«Potentia ut exequens»:* la ley, porque Dios es la sabiduría que lo dirige: *«Sapientia ut dirigens»;* la bondad, porque Dios es la voluntad que lo ordena todo: *«Voluntas ut imperans». Ex ipso,* porque *de Él* han recibido su ser todas las cosas; *per ipsum,* porque *por Él* todas las cosas han sido reguladas según la ley; *in ipso,* porque todas las cosas tienden *hacia Él* y se esfuerzan en ir a Él como a su último fin [21].

Así, pues, la razón puede conocer a Dios por medio de las cosas visibles de este mundo, y la conclusión de la razón no es solamente la «idea de Dios», sino Dios; y Dios no es una entidad abstracta matemática, como tampoco una cualidad espacio-temporal, sino el Ser Perfecto, la Verdad y el Amor, del cual toda existencia terrena y toda verdad de este mundo y todo amor de este siglo no es sino un profundo eco lejano y un débil reflejo. Y si nosotros trasponemos estos términos filosóficos a lo concreto y quisiéramos conocer lo que Dios es en el reino de la humana experiencia, no tenemos sino que sondear las profundidades del corazón humano. Y si no recibimos sino dos billonésimas partes de la luz y del calor que procede del sol, ¿no será posible que no recibamos sino una pequeña fracción de lo que es la Vida Perfecta, la Verdad Perfecta y el Perfecto Amor? Y si la vida humana tiene como cosa mejor la alegría, ¡qué no será la Vida Perfecta! Si una débil verdad, que nosotros no comprendemos sino escasamente, puede llegar a posesionarse de nuestra inteligen-

cia de tal manera que nos dé una paz que no puede darnos ningún bien de este mundo, ¡qué no será la Perfecta Verdad! Si un corazón humano en sus más puros anhelos de amor puede emocionarnos, exaltarnos y hacernos entrar en éxtasis, ¡qué no será necesariamente el Corazón de los Corazones! Si una centelluela es tan brillante, ¡qué no tendrá que ser necesariamente la Llama Viva!

Y ahora, si nos es permitido dar un paso más hacia adelante y hacer uso de la Revelación, la significación del Ser, de la Verdad y de la Bondad viene a ser todavía mucho más clara. La Revelación y la Fe (es preciso entenderlo bien) no significan violencia de ninguna clase para nuestra razón. La Fe no destruye la razón, así como tampoco el telescopio destruye la visión. La Fe es una nueva manera de luz para ver. Tenemos ciertamente los mismos ojos por la noche que durante el día, y, no obstante, no podemos ver las cosas bien durante la noche. ¿Por qué? Porque para ver bien necesitamos la luz del sol. De la misma manera, también dos hombres pueden tener la misma inteligencia, pero uno no podrá ver las verdades que el otro ve, pues mientras uno ve sólo pan, el otro ve en aquel pan el Emmanuel. «Dos hombres ven a través de las rejas de una prisión; uno de ellos no ve sino el barro, el otro ve las estrellas». Pero la fe no significa, como al parecer la entienden algunos modernos teólogos, un salto en la oscuridad ni una hipótesis ni una suerte o una voluntad o un deseo de creer; la fe es el asentimiento de la inteligencia a una verdad por la autoridad de Dios que la revela.

Ahora bien, si hacemos uso de esta nueva manera de luz, ¿qué nuevo resplandor más intenso no iluminá el conocimiento natural de Dios? Por lo menos, si no algo más, sirva de ejemplo una respuesta a lo que los griegos solían preguntar: Si existe un solo Dios, ¿cómo puede ser feliz? ¿en qué

piensa Él? La respuesta es la Trinidad, que desarrolla el conocimiento racional de Dios y revela que el Ser, la Verdad y el Amor; el Poder, la Sabiduría y la Bondad, son realmente Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo [22]. Dios Padre, el Poder y la Causa Eficiente; Dios Hijo, la Verdad y la Causa Formal; Dios Espíritu Santo, la Bondad y la Causa Final.

«El Poder es apropiado al Padre porque se manifiesta principalmente en la creación y se le atribuye, por lo tanto, porque es el Creador. La sabiduría es apropiada al Hijo porque por ella obra el agente intelectual, y por lo mismo está escrito: «Por Quien todas las cosas fueron hechas». Y al Espíritu Santo se le atribuye la Bondad, porque a Él le pertenece no sólo llevar las cosas a su propio fin, sino también darles la vida, porque la vida consiste, en cierta manera, en un movimiento interior y el Primer Motor es el fin y la bondad [23].

Pero ¿cómo son estas tres Personas en Dios? Dios piensa; Él piensa un pensamiento, pero los pensamientos en la mente de Dios no nacen para morir ni mueren para renacer. En Dios no hay sino un solo Pensamiento, que penetra hasta los abismos de todas las cosas que son conocidas o pueden serlo. Este Pensamiento es una Palabra, así como mis pensamientos son palabras: «En el principio era la Palabra (Verbo) y la Palabra era en Dios». Y el Verbo es llamado el Hijo porque es engendrado no físicamente, sino espiritualmente, como mi pensamiento engendra pensamientos espirituales, por ejemplo, la justicia, la fortaleza, la prudencia. El principio de generación es llamado Padre; el término de la generación es llamado Hijo. De esta manera el Padre en el éxtasis de su primera y real paternidad puede decir: «Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado», en el día de la eternidad sempiterna,

este día sin principio ni fin; día que no tiene mañana ni atardecer; el Padre, sin clase alguna de prioridad en el tiempo, comunica a su Hijo toda la nobleza y majestad de su Ser, así como un hombre que es padre en este mundo, en el tiempo, puede comunicar a su hijo de este mundo toda la nobleza y majestad de su condición.

Todas las cosas aman su propia perfección. La perfección del ojo es el color, y por eso el ojo tiende a él; la perfección de la mente es la verdad, y por esto mismo la mente ama la verdad. El amor no es una cosa en mí ni en vosotros; es algo que está entre nosotros y hace que nuestros corazones latan al unísono. El Padre ama a su Hijo, al que ha engendrado eternamente; el Hijo ama al Padre, que le engendró, y el amor que existe entre los dos, porque es infinito, no puede tener expresión con palabras ni con requiebros ni con abrazos, sino solamente con lo que es inefable, que nada tiene semejante este mundo, como no sea un suspiro. Y ésta es una razón, pobre y de este mundo, si se quiere, de que la misteriosa unión de amor entre el Padre y el Hijo sea llamada Espíritu Santo.

Así como el agua líquida, el hielo y el vapor son manifestaciones de la misma substancia, de la misma manera que la longitud, la anchura y la altura de una catedral no son tres catedrales, sino una; así como el carbón, el diamante y el grafito son manifestaciones diversas de una misma naturaleza; y al igual que el color, el perfume y la forma de una rosa no son tres rosas, sino una, a semejanza del alma, la inteligencia y la voluntad, que no son tres vidas sino una; así como $1 \times 1 \times 1 = 1$ y no tres, así de una forma mucho más misteriosa existen en Dios las tres Personas de la Santísima Trinidad, pero es un solo Dios [24].

Con lo dicho no tenemos sino una debilísima exposición

del Misterio de la Trinidad, pero puede servir como sugestión de la unión y continuidad que hay entre la Filosofía y la Teología. No es que pretendamos entrar en el Campo de la Revelación, sino simplemente sugerir e indicar que ella es el coronamiento de la Filosofía. Elemento importante hasta aquí en la demostración es que Dios como Poder, Sabiduría y Bondad sea la causa de este mundo y de todas las cosas que existen en Él, desde lo material a lo espiritual.

Puesto que Dios ha de ser definido como Puro Ser (*Actus Purus*), Verdad y Bondad, en el orden natural, o como Padre, Hijo y Espíritu Santo, en el orden sobrenatural, de ello se sigue, en virtud de la triple causalidad, que habrá un triple vínculo que una al hombre con Dios, que es lo que constituye la esencia de la religión [25]. En primer lugar, nosotros necesitamos conocer a Dios (Verdad) ; en segundo lugar, nos es preciso amar a Dios (Bondad) ; en tercer lugar, hemos de servir a Dios (el Ser), y en estas tres palabras «Conocimiento, Amor y Servicio» está incluida toda la sabiduría humana en el orden natural, el fin de toda preocupación del sabio y la meta de toda inteligencia. Y si un niño, en las misiones más apartadas de la civilización, simplemente por los ejemplos y las razones de un misionero, llega a comprender que la vida es conocer, amar y servir a Dios, sabe mucho más que nuestros más célebres filósofos para los que Dios no pasa de ser una proyección mental o un *nisus del continuum espacio-temporal*.

Conocer a Dios

La inteligencia humana se dedica a la búsqueda de las causas y no puede descansar fuera del que es Causa Primera. Ciertos filósofos, como Spencer, han dicho que la Primera

Causa es incognoscible; pero de hecho Spencer nos dice, referentes a esta Primera Causa, cosas que no nos han dicho acerca de Dios muchos de los escolásticos. El hambre y la sed de verdad es una cosa profundamente impresa en la naturaleza humana; la inquietud que la inteligencia experimenta cuando se halla con un problema que no está resuelto, nos demuestra que el error, las verdades a medias y la ignorancia son fundamentalmente opuestas a nuestra naturaleza.

San Agustín expresó muy bien el anhelo que guía la inteligencia al conocimiento de Dios: «Yo pregunté a la tierra — dice —, y ella me contestó: yo no soy Él; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a todas las pequeñas vidas que se arrastran, y todas me respondieron: Nosotras no somos Dios, busca por encima de nosotras. Pregunté al aire en movimiento, y el aire, con todos sus habitantes, me respondió: Anaxímenes estaba equivocado; yo no soy Dios. He preguntado a los cielos, al sol, a la luna y a las estrellas, y ellos me respondieron: Nosotros no somos el Dios que tú buscas. Y entonces yo repliqué a todas las cosas que rodean los ojos de mi cuerpo: Vosotras me habéis dicho de mi Dios que no sois Él; decidme algo de Él. Y todas gritaron muy alto a una: Él nos ha hecho. Después pregunté yo a mi inteligencia referente a ellas, y su forma y su belleza me dieron la respuesta. Y me dirigí al interior de mí mismo y me dije a mí mismo: ¿Quién eres tú? Y entonces yo respondí: Yo soy un hombre. Y he aquí que en mí se presenta a mí el alma y mi cuerpo, uno fuera de mí, la otra dentro de mí. ¿Por cuál de ellos he de buscar yo a mi Dios? Yo le he buscado por medio de mi cuerpo, del cielo a la tierra, a la medida que he podido yo enviarle mis mensajeros, los rayos de mis ojos. Pero lo mejor está dentro de mí, presidiendo y juzgando a todos los

mensajeros que han dado respuesta del cielo y de la tierra; y todas las cosas comprendidas en ellos, me han respondido: Nosotros no somos Dios, pero Él nos ha hecho. Estas cosas han hecho que mi hombre interior conociera por medio del exterior: Yo, el interior, las he conocido; yo, la inteligencia, a través de los sentidos de mi cuerpo. Yo pregunté a todo el conjunto del mundo referente a mi Dios; y él me respondió: Yo no soy Él, pero Él me hizo»[26].

La mente debe conocer, pero nunca llega a conocer cosa alguna completamente hasta que conoce a Dios, y el menor conocimiento de Dios vale más que el conocimiento de todas las cosas creadas. Si yo hubiera conocido lo que es el sol, no necesitaría saber lo que son sus rayos; si hubiera conocido el océano, conocería la química de una gota de agua; si conociera el círculo, conocería lo que es el arco más mínimo; y conociendo a Dios, conozco todas las cosas.

Pero si no conocemos a Dios, entonces nada conocemos, porque ignoramos su fundamento, su causa o la razón de su ser. La educación no puede consistir en el conocimiento de hechos que pueden ser reunidos en un estante de archivo o condensados en un «pregúntame una cosa más». La educación consiste en un conocimiento de la relación que hay entre los hechos, y la relación entre los hechos supone una inteligencia capaz de averiguar el porqué y los motivos de las cosas. Así como nadie puede pretender ser un geómetra si no conoce los principios fundamentales de Euclides, tampoco puede un hombre pretender ser tenido por filósofo, y ni siquiera por hombre, si ignora los principios básicos de la vida, de la verdad y de la felicidad. Una inteligencia puede que no vaya a las fuentes del conocimiento por causa de un interés de corto alcance en cosas transitorias, de la misma manera que un hombre puede disminuir su facultad de ver si pone

una mano sobre sus ojos; pero esto no es lo normal. Toda búsqueda de la verdad, toda inquisición científica, toda averiguación histórica, toda preocupación en el estudio del campo de la biología, toda averiguación de nuevas estrellas y planetas desconocidos, realmente es una búsqueda de Dios, pues que toda preocupación por conocer es una preocupación por la Verdad [27]. En el orden psicológico, el conocimiento de las cosas finitas y de poco valor puede ser el fin que se pretenda, pero, en el orden ontológico, lo que primeramente se busca es Dios. Todo ser que posea una inteligencia, conoce a Dios implícitamente en cada una de las cosas que conoce, pues nada es cognoscible si no es por una semejanza de la Primera Verdad que es Dios [28].

Amar a Dios

El hombre debe no solamente conocer a Dios, sino que también debe amarle. El conocimiento y el amor son correlativos. No podemos amar lo desconocido, y el amor es más grande cuanto mayor es el conocimiento positivo de lo amado. Por eso existe una proporción perfecta entre el conocimiento y el amor, así como en la Trinidad también existe, puesto que el Hijo y el Espíritu son iguales. En un plano más abajo, pero por la misma razón, la moralidad nunca puede estar divorciada del dogma ni al revés. La religión no puede ser solamente moralidad, así como tampoco no puede consistir únicamente en verdades especulativas.

El amor es un movimiento, una adaptación unitiva, una complacencia o una fusión con lo que constituye la perfección de una cosa. El amor, según queda definido, no solamente se refiere al hombre sino a todas las criaturas [29]. Esta complacencia de una cosa con otra se manifiesta en primer

término en el orden químico, en el cual cada elemento, en virtud de la propiedad de sus valencias, es capaz de combinarse con otros o de reemplazarlos. En los seres dotados de vida, esta exigencia es el instinto, en el cual el amor es afectivo; en el hombre, el amor es racional, y no solamente instinto ciego, porque es la razón que le da su dirección. Y puesto que su dirección proviene de la razón, de ello se sigue que, puesto que la razón puede conocer lo que es perfecto, el hombre ama lo perfecto y tiende a él con todas las fuerzas del corazón y de su alma. En la práctica esto no se realiza siempre de una manera perfecta, porque el hombre tiene voluntad libre, y por lo mismo, si lo quiere así, puede escoger el seguir las apariencias del bien y de la substancia. El enebro, que no tiene libertad, no puede escoger entre su desarrollo o quedarse siendo jabino; pero el hombre puede estorbar su crecimiento, y por lo mismo no pasar de ser un pigmeo intelectual o un deficiente irresoluto.

Pero aun amando lo que es inferior a lo perfecto, el hombre demuestra claramente que nunca ama sino lo que él cree bueno, por más que a veces sea lo malo con apariencias de bondad. Buscando el bien en sus varias formas, busca por consiguiente a Dios, aunque de una forma velada, pues nada en este mundo deja de amar a Dios, ni puede dejar de ser de esta manera, porque realmente lo que ama de alguna manera es el bien [30]. Realmente hay dos leyes de gravitación para el hombre: una se refiere al mundo material, la otra al mundo espiritual. De la misma manera que los cuerpos materiales son atraídos hacia el centro de la tierra porque son de tierra, así todas las realidades espirituales, tal como las almas de los hombres, son atraídas hacia su centro, que es Dios.

Amar a Dios, en el orden natural y en el sentido que tomamos aquí la palabra, no es ni puede ser en manera alguna

cosa arbitraria. Todas las cosas aman a Dios buscando el fin para el que han sido creadas [31]. «Cualquier cosa que nos ponga en relación con un mundo más amplio, con una vida más duradera y más holgada, nos da una impresión de libertad y de alegría, porque somos realmente prisioneros del amor; nosotros somos arrastrados sin descanso a reclamar un ensanchamiento de sus confines; somos inclinados a constituirnos, si ello es posible, en habitantes de un universo ilimitado, donde la verdad y la belleza y la bondad son infinitas; donde algo eterno nos levante y nos deifique y donde, cesando de ser esclavos de las tendencias animales, pasemos a ser ciudadanos de un reino espiritual y tengamos holgura para vivir para nuestra alma y en nuestra alma. Ahora bien; la religión, mejor que ninguna otra cosa, es capaz de realizar en nosotros estos ideales; únicamente ella puede difundirse e impregnar todo nuestro ser; solamente ella puede bajar los montes y llenar los valles, atravesando los vacíos y derramando la luz en los abismos de la duda y del deseo; solamente ella nos hace conocer y sentir que Dios está cerca y que Él es amor» [32].

Las criaturas no solamente aman a Dios, sino que le aman más que a sí mismas, de la misma manera que el hombre necesariamente necesita dar más importancia a lo completamente perfecto que a su participación. Santo Tomás afirma además que si una criatura realmente se amara más que a Dios, esto supondría que el amor natural es perverso, porque vendría a ser lo mismo que asegurar de él que no puede ser perfeccionado por la caridad [33]. Pero amar a Dios más que a todas las cosas, no significa que se ame menos a las criaturas; solamente quiere decir que se ama más a Dios. No hace falta mucho tiempo para ser santos; solamente hace falta amar mucho.

Esto podría parecer que el deseo de Dios de que le amemos supone alguna necesidad de parte de Él ; pero Dios no puede recibir perfección alguna del amor del hombre, sino que, por lo mismo que sólo el hombre, entre todas las criaturas de este mundo, puede ser perfeccionado por la Divina Bondad, se sigue que en ninguna otra parte la Divina Bondad puede ejercitarse mejor que en el hombre. El uno tiene gran necesidad y gran capacidad para recibir amor, y el otro una gran abundancia y una gran inclinación a darlo. Nada se adapta más a la indigencia que una entrega liberal, y nada puede ser tan agradable a esta libérrima donación que una gran indigencia ; por lo que cuanto mayor sea la entrega, mayor será también la inclinación. «Nosotros difícilmente podremos concebir a Dios creando si Él no pone un valor sobre Su creación. Como tampoco podremos inclinarnos a creer que Dios ponga un gran valor sobre unos pocos millones de mundos esféricos, o sobre su velocidad, o sobre su fidelidad a sus órbitas, o sobre su excentricidad, o sobre la inmensidad del espacio sideral, o sobre las varias estructuras de la materia, o sobre los filones de oro u otro metal precioso en las entrañas de los montes, o sobre la fuerza vivificante de los rayos del sol, o sobre el juego gigantesco de la electricidad que todo lo invade, o sobre los árboles en flor, o sobre la transparencia de los lagos, o sobre los montes umbrosos, o sobre la sinuosidad de las costas besadas por el mar, o sobre los admirables colores de una puesta de sol, o sobre la majestuosidad de una tormenta, o sobre cualquier otra cosa de la clase que sea. Así, pues, nosotros, criaturas suyas, sentiríamos que lo estamos degradando en nuestra estimación si pensáramos que Él pone un valor sobre estas cosas, o se preocupa por ellas o tiene intereses en ellas, tal como son en sí mismas ; pero, no obstante, se nos dice que Él pone distintivamente un valor so-

bre el corazón de los hombres. El hombre es el fin del mundo material, pero Dios solamente es el fin del hombre. Los filósofos físicos pueden amar los estratos de una roca, o la distribución de las plantas, o la fauna peculiar de un lugar, o la manera de producirse los terremotos o la oscilación de las estrellas, o la geografía física del mar, o los secretos de la química, más que los corazones de los hombres o los internados de un hospital. Pero no es posible que Dios proceda así. Toda su creación material de nada vale para Él comparada con el corazón del más ignorante de los hombres, o con la primera oración consciente de un niño. Él se ha desprendido con gran indiferencia de la imponderable riqueza del resto de su creación; pero ha retenido para sí los corazones, que no quiere dividir con nadie ni mucho menos perderlos»[34].

SERVIR A DIOS

El hombre no solamente debe conocer a Dios porque por su naturaleza debe conocer la Verdad, y necesita amar a Dios porque no puede dejar de desear la bondad; sino que debe servir a Dios, porque el conocimiento y el amor tienden a demostrarse en la acción. El servicio de Dios está basado en el hecho de que Dios es la Causa de todos los seres existentes en el mundo. «He aquí que los cielos y la tierra tienen un ser y proclaman que ellos han sido creados, pues cambian y varían. Por lo mismo, cualquiera cosa que haya sido hecha y, no obstante, existe, nada tiene ahora que existiera antes; y esto es cambiar y variar. Ellas también proclaman que no se hicieron a sí mismas, porque dicen: por esta causa nosotras somos, porque hemos sido hechas; nosotras no éramos antes, antes de que fuéramos hechas, de modo que pudiéramos darnos el ser a nosotras mismas. Ahora bien, la

evidencia de las que así hablan es la de la misma cosa en sí. Por lo tanto, tú, Señor, que eres Bello, las hiciste a ellas, puesto que son bellas ; tú, que eres Bueno, las hiciste, puesto que son buenas ; Tú eres, puesto que ellas también son. Pero ellas no son tan bellas ni tan buenas ni de la misma manera que Tú eres, porque eres su Creador, en comparación con Quien ellas no son bellas, ni buenas, ni son de manera alguna»[35]. Nosotros estamos obligados a Dios, porque somos de Él ; todo lo que nosotros tenemos y somos es suyo, pues Él es nuestro autor y nuestro Dador. Puesto que Dios tiene como suyos todos los seres, posee todas sus facultades, y, por lo mismo, todo cuanto nosotros podemos adquirir con su ejercicio es absolutamente suyo. Si un inventor construye algún aparato que ahorra trabajo, el gobierno, reconociendo sus derechos, le da la patente de propiedad, autorizándole para ser el que se aproveche de su invento. Cuando dispone que todos los que hagan uso de este invento paguen la debida contribución, el gobierno le asegura un derecho real sobre una parte que le pertenece a él como inventor. Ahora, pues, si Dios es nuestro Creador, nosotros somos también «invento suyo». Creándonos, no de una materia preexistente, sino, por su Voluntad Omnipotente, sacándonos de la nada, nosotros somos completamente dependientes de Él. Diciendo que Él tiene sobre nosotros sus derechos, no hacemos otra cosa sino reconocer la justicia que le es debida. Los derechos de propiedad son del propietario. La rosa pertenece al jardinero, y en sentido mucho más profundo, la vida de todos los que disfrutan de ella pertenece a la Vida de todos los vivientes. Dios no es señor solamente porque haya criaturas sujetas a Él[36], sino que cuando Él crea las crea necesariamente dependientes de Él ; así como el sol, cuando brilla, necesariamente derrama sus rayos, que dependen de él.

Servir a Dios significa simplemente rendir homenaje a quien es debido, y ello está basado en la verdad de que Dios es causa eficiente de todos los seres, porque sin Él nada de lo que existe ha sido hecho [37]. Este reconocimiento de Dios como principio del que proceden todas las cosas y el reconocimiento que se sigue de una deuda de justicia para con Él, resulta de acuerdo, según Santo Tomás, con la verdadera esencia de la religión [38].

Servir a Dios no significa, en manera alguna, ser esclavos, sino más bien ser libres. Si una flor, por ejemplo, resulta ennoblecida cuando sirve al hombre alegrando la habitación donde yace enfermo más que cuando está en el jardín, ¿por qué no habrá de ser más noble para el hombre servir a Dios, que está por encima de él, que servir simplemente a sus prójimos?

El servicio de Dios no se basa en la indigencia de Dios, así como tampoco los derechos de autor se fundan en la indigencia de su autor. Dios no resulta más rico con nuestro servicio, sino que somos nosotros los que nos enriquecemos. Dios es el fin inseparable del hombre, y por eso el hombre no puede alcanzar su perfección si no logra llegar a Dios. Así como el estudio es inseparable de la ciencia y no resulta una añadidura del mismo, así como el azúcar merengado lo es de un pastel, así también Dios es inseparable de la felicidad del hombre. Servir a Dios es reinar, *cui servire regnare est*. Perder a Dios es perderse a sí mismo, puesto que Dios no es algo extrínseco a nosotros e indiferente a nuestro ser (así como la taza dorada nada importa al chico a quien obligan a tomar en ella medicina), sino algo mucho más unido a nosotros que lo está el calor con el fuego. Y la razón de toda miseria humana es que se sirve a lo que es menos que este perfectísimo Ser que nos ha creado. Un hueso que está fuera de

lugar produce dolor por la sencilla razón de que no está como debiera estar. Una brújula que señalara el Sur, si fuera capaz de ello, no estaría dirigida a su debido polo. Así también un alma que deliberadamente se separa del Ser, de la Verdad y del Amor, que constituye la plenitud de su ser limitado, verdad y amor, está «fuera de su lugar», sufriendo y en pena. Y no importa cual sea la causa de la esclavitud, porque siempre resulta lo mismo, actuando la misma causa de una manera determinada, rutinaria y obligada. Dios, por el contrario, que es Puro Espíritu y Acto Puro, está libre de tal determinación y cuando uno pasa a ser uno con él, entonces disfruta la gloriosa libertad propia de los hijos de Dios.

Muchas resultan ser, ciertamente, las imperfecciones que hay en este esbozo filosófico de la religión, y una de ellas es la frialdad en esta obligación de servir a Dios. Pero esto es debido a que de hecho este bosquejo es puramente filosófico, mientras que la religión es histórica. «De facto», no existen únicamente relaciones de «soberanía» por las cuales nosotros somos criaturas de Dios, sino que también hay relaciones de «paternidad», por las cuales nosotros somos hijos de Dios; pero esto pertenece al orden sobrenatural. De acuerdo con la razón y la naturaleza, somos solamente criaturas de Dios; pero, según la Gracia y la Revelación, somos sus hijos. Dios no es solamente Nuestro Señor, sino que también es Nuestro Padre. Como criaturas, somos simplemente un producto de la operación de Dios, y nos referimos a Él como la tela se refiere a la mano que la ha tejido, siéndole deudores por la existencia, pero siendo solamente una «cosa» en el conjunto de la creación. Mas en el orden sobrenatural, el hombre es un hijo que participa de la naturaleza de Dios, *consortes divinae naturae,* y tenemos con Él la relación de un hijo a quien los padres no pueden prohibir que se parezca a ellos. En corres-

pondencia con estos dos títulos de Soberano y de Padre, hay dos clases de deber: 1) Nosotros cumplimos nuestro deber hacia el Soberano Señor con un acto de religión. 2) Nosotros cumplimos nuestros deberes para con nuestro Padre con los sentimientos de piedad. De estas dos clases de deber, este último es el más excelente. El servicio de Dios no ha de ser puramente subjetivo y espiritual, sino que debe ser también objetivo y litúrgico. Todo el hombre depende de Dios y por lo mismo existe un deber cumplido por el alma, que es interior, y otro cumplido por el cuerpo, que es exterior [39]. La falacia de una adoración de Dios puramente subjetiva desconoce la objetividad del hombre, la realidad de su ambiente y la presencia de su cuerpo. El hombre, compuesto de ser corporal y de espíritu, está en los confines del mundo de la pura materia y en el del puro espíritu, y su servicio de Dios debe demostrar esta doble relación.

El universo tiende necesariamente al fin para que fue creado. Pero este fin nunca llega a ser articulado hasta que se llega al hombre. Las peñas y los ríos, los planetas y las plantas, las flores y los campos, todo es dependiente, por su ser, su forma y su fin de Dios, y por lo mismo todo se relaciona con Él con una triple relación. La necesidad de la religión, por lo mismo, no es simplemente una necesidad psicológica, o sea, una especie de salida favorable a las emociones, o un símbolo para los valores del mundo. Sus raíces son mucho más hondas que lo que puede descubrirse en la superficie del corazón humano. La dependencia de Dios es la raíz, así como su conocimiento, su amor y su servicio es lo que constituye el tallo, las hojas, las flores y los frutos. Y puesto que no solamente el hombre, sino toda la creación, depende de Dios [40], resulta que las cosas no tienen necesidad de religión en el sentido amplio de la palabra, o sea, de recono-

cimiento de dependencia. Ellas cumplen silenciosamente y reconocen su deuda para con Dios obedeciendo las leyes de la naturaleza o de su instinto. Pero esto no es suficiente. Los valles encantadores que ha ganado con su esfuerzo un conquistador no le conmueven tanto como los vivas con que es aclamado. La palabra es el servicio supremo y los inarticulados sonidos de las criaturas irracionales necesitan el suplemento de una inteligencia. El hombre provee a todas estas necesidades, primero porque en él están combinadas la existencia de los seres químicos con la vida de la planta y la sensibilidad del animal. Y en segundo lugar porque, dotado de un alma espiritual, puede asimilar todo el mundo espiritualmente por un acto de conocimiento. Cuando el hombre conoce, ama y sirve, toda la creación viene a estar resumida y compendiada en su conocimiento, su amor y sus servicios. *Las criaturas mudas tienen en él una lengua*, y las que no sienten un poder de expresión, pues él, que es el sacerdote, el pontífice y el rey de la naturaleza, habla, ruega y da gracias en nombre de todas ellas.

El hombre, por lo mismo, tiene responsabilidades tremendas, o sea, la tarea de articular la dependencia muda de toda la creación inferior hacia su creador. Si falla en esta misión de sacramentalizar el universo, en cierto sentido, falla todo el universo. Y así como el universo pasa cada día más y más bajo la dominación del hombre, la realización de sus obligaciones religiosas debería ser cada día más y más importante. ¿Qué son los inventos maravillosos de nuestros días, como si dijéramos un descubrimiento sorprendente de la clave de los secretos de la naturaleza, sino los secretos que Dios sugiere al hombre? Cuanto más aprovechamos el universo, más deberíamos dar gracias a Dios. Pero resulta, al parecer, todo lo contrario: que, alocado por el éxito, y olvi-

dado de que el universo no es cosa propia, sino que lo tenemos en usufructo, el hombre se olvida del que es verdadero Dador de los grandes dones, y crea un conflicto entre la religión y la ciencia. ¿Cómo podrá haber conflicto si Dios mandó al hombre que fuera sabio el día que le encargó que gobernara la tierra y la sujetara a su dominio?

En el orden sobrenatural, este deber del hombre de adorar a Dios, no solamente en nombre propio, sino en el de la creación inferior, resulta tan claro y tan objetivo como las piedras en un camino. No sólo el hombre, sino toda la creación, anhelaba un redentor. Pero siendo así, ¿por qué en vez de la Encarnación de Dios no se recurrió al panteísmo para que de este modo toda la creación, y no sólo el hombre, retornara a Dios? La razón es evidente; el hombre es un microcosmos, y físicamente, así como intelectualmente, condensa en sí el universo; así, pues, Dios, haciéndose hombre, se hizo por extensión todas las cosas. Por el hombre el universo quedó desordenado y la tierra empezó a producir abrojos; por el hombre debía ser nuevamente ordenado y abundantemente congraciado con Dios. Fijémonos en la propiedad con que se expresa el Verbo Encarnado en el Santo Evangelio: «Predicad el Evangelio a toda criatura». Jesucristo no dijo: «Predicad el Evangelio a todos los hombres», sino, «a toda criatura», porque toda criatura necesitaba ser reajustada a Dios, que es su último fin. Así, pues, la religión es algo más que la «unificación del complejo de los valores psíquicos» o una «actitud de amistad con el universo». La Religión, histórica y filosóficamente considerada, siempre supone alguna dependencia del hombre para con Dios, incluso hasta el punto del sacrificio de lo que el hombre tiene o de lo que es. Ir de la Religión a Dios es asegurar la independencia absoluta de Dios, y resulta una cosa tan ininteligible

como proceder de la biología a la vida, o de la Física a la materia, o de la Sociología al hombre. La ciencia de la Biología no puede existir sin la vida; pero, por el contrario, la vida existe sin la Biología. La relación entre el hombre y Dios, como queda dicho antes, es la de una ciencia respecto de su objeto, o sea, una relación de dependencia. Religión sin Dios es una cosa tan sin sentido como agua sin hidrógeno ni oxígeno. Religión sin Dios, cristianismo sin Cristo, no son sino entecas vaciedades, que mentes anémicas han introducido con engaño en un mundo que no piensa. La relación del hombre para con Dios se considera hoy día desde el mismo punto de vista, por ejemplo, que la actitud de un hombre hacia la Sociedad de Naciones; mientras que la actitud del hombre para con ciertas hipótesis científicas se mira con la misma seriedad y actitud de sumisión con que se considera la tabla de multiplicar. Nunca podemos vaciar la religión de Dios, y, no obstante, acaso podamos prescindir de la teoría del *quantum* en la Cosmología.

No es que necesitemos hoy día una nueva idea de Dios, lo mismo que tampoco necesitamos una nueva idea del triángulo. Existe un límite de adaptación, principalmente cuando se llega al punto en que las entidades quedan disueltas en el ambiente. En último término, no hay sino dos caminos posibles para el reajuste de la vida: uno es ajustar nuestras vidas a la verdad, y el otro no tiene más remedio que sacrificar la verdad a nuestra vida. «Si no vivimos como pensamos, muy pronto empezamos a pensar como vivimos.» ¿No es así, pues, como realmente el deseo de una nueva idea de Dios y de la Religión está fundado más bien en un deseo de acomodar estas doctrinas a la manera actual de vivir el hombre, que en una lógica segura y en bien fundada razón? Si el hombre desea duendes, los crea; si necesita ser ateo, en-

tonces inventa la «proyección mental» ; si lo que quiere es ser irresponsable, entonces la solución está en la «matriz del Espacio-Tiempo». Supongamos por un momento que, en una de las muchas aberraciones de perversión intelectual, los hombres quisieran que la suma de dos y dos fueran cinco. ¿Sería por ello preciso reorganizar las Matemáticas y dar al mundo una nueva idea de la tabla de multiplicar, y, además, tratar de anticuados y de miserables retrógrados y oscurantistas, como si todavía viviesen en la Edad Media, cuando dos y dos eran cuatro, a los que no se acomodaran a esta nueva manera? Responder que una cosa puede ser absurda en el orden especulativo, pero no en el orden concreto, no es dar solución alguna; pues resulta que lo concreto solamente es absurdo porque antes que él lo abstracto ya lo era. El sol no es el que se ha de ajustar a la lente del telescopio, sino las lentes al sol. Después de todo, un sincero examen de conciencia filosófico revelaría la sorprendente verdad de que la idea de Dios no necesita estar a tono más de lo que sucede con la tabla de multiplicar, puesto que el hombre necesita mucho más de Dios que los niños los rayos del Sol. Ha sido siempre una falta muy corriente en los hombres ver únicamente la paja en el ojo del vecino y no querer ver la viga en el propio. El día en que la Filosofía retorne a su alta alcurnia como ciencia de la sabiduría y no de la utilidad, ese día el hombre habrá hecho un gran descubrimiento, pues habrá descubierto a Dios, y descubriendo a Dios se habrá descubierto a sí mismo [41].

Más pronto o más tarde, la Filosofía tendrá que volver atrás, a la casa de su padre, que es Sabiduría y Verdad, y comprobar que, así como todas las llamas se derivan del sol, y todas las aguas van a dar en la mar, así también todos los hombres necesitan retornar a Dios, por quien fueron hechos

y en quien únicamente pueden encontrar su descanso, su paz y su perfección : su *descanso,* porque «nuestros corazones están inquietos, ¡oh Señor!, hasta que descansen en Ti» ; su paz, porque la paz es la tranquilidad del orden, y el orden no puede ser tranquilo si el hombre no ama a Dios ; su *perfección,* porque en Él se halla la plenitud del corazón humano, que anhela el Ser, la Verdad y el Amor. Un universo ateo no puede existir porque no podría sufrir la pena de no conocer su Causa ni a su Autor. Tampoco puede existir una humanidad atea, porque no podría sobrellevar el peso inmenso de su corazón sin esperanza.

PRIMERA PARTE

CAPITULO PRIMERO

1. H. W. Carr, «Cambios de panorama en Religión y en Etica», 1927, p. 74.

2. John Haynes Holmes, *Las nuevas Bases de la Religión* en «Essays towards Truth», 1924, p. 218.

3. H. W. Carr, «Cambios de panorama en Religión y en Etica», 1927, p. 74.

4. C. A. F. Rhys Davids, «Credos antiguos y Credos nuevos», 1923, p. 178.

5. La idea moderna de Dios se trata expresamente y en detalle en la obra «Dios y la Inteligencia», de Fulton J. Sheen, Londres, 1925.

6. «Dios y la Inteligencia», por Fulton J. Sheen: Su aspecto negativo en las páginas 9-31; 62-141. Su aspecto positivo en las páginas 31-47, 141-218 de la edición inglesa, Londres, 1925.

7. 1926, p. 218.

8. René Berthelot, «Un Romanticismo Utilitario», 1922, Vol. 3.

9. P. 31.

10. *Ibid.*, p. 38.

11. *Ibid.*, p. 487.

12. *Ibid.*, p. 525.

13. «Pragmatismo», p. 72.

14. «Ensayos sobre el Empirismo Radical», págs. 276 y sigs. «El Universo Pluralístico», p. 115-116, págs. 47-48.

15. «Variaciones de la experiencia religiosa», p. 437.

16. *Ibid.*, págs. 446-447.

17. «El Universo Pluralístico», págs. 124-125.

18. *Ibid.*, p. 311. Entre otros filósofos que sostienen que Dios es finito, hemos de mencionar: F. C. S. Schiller, «Cuentos de la Esfin-

ge» ; James Ward, «El reino de los fines» ; H. G. Wells, «Dios, el Rey invisible», y J. C. McTaggart, R. H. Rashdall, R. H. Dotterer, y G. H. Howison.

19. «Pragmatismo», p. 299.
20. «El Universo Pluralístico», p. 224.
21. «Variaciones de la experiencia religiosa», p. 517.
22. «La voluntad de creer», p. 61.
23. «Cartas», Vol. 2, p. 213-214.
24. «El Universo Pluralístico», p. 124.
25. *Op. cit.* Vol. 3, p. 8.
26. «Resulta claro que, mientras que para nosotros los hombres la divinidad es la más alta cualidad empírica próxima para la inteligencia, la descripción de la divinidad es perfectamente general. Para cada plano de existencia, la divinidad es la próxima cualidad empírica más alta y por lo mismo es una cualidad variable; y así como el mundo crece en años, la divinidad cambia con él. En cada plano aparece una nueva cualidad al frente, de una manera fatal, que juega en él la parte de la divinidad. Para nosotros, que vivimos en el plano de la inteligencia, la divinidad es simplemente la divinidad. Para las criaturas que están en el plano de la vida, la divinidad es todavía una cualidad a que han de llegar, mas para nosotros, que venimos detrás, esta cualidad nos ha sido manifestada como inteligencia. Para las criaturas que poseían solamente las cualidades primarias, configuraciones meramente empíricas del espacio-tiempo, la divinidad era lo que apareció como materialidad y su Dios era la materia, puesto que damos por supuesto que no hay plano de existencia más próximo al espacio-temporal que la materia. En cada uno de los planos de las criaturas finitas la divinidad es para ellas algo «desconocido» (aunque no «inexperimentado») o sea, la cualidad que tiene delante, cuya naturaleza verdadera es poseída por las criaturas del plano siguiente.» («Espacio, Tiempo y Divinidad», 1922, Vol. 2, p. 348.)
27. *Ibid.*, p. 353.
28. *Ibid.*, p. 402.
29. *Ibid.*, p. 379.
30. *Ibid.*, p. 388.
31. *Ibid.*, p. 399; lo que va en cursiva es añadido nuestro.
32. «Espacio, Tiempo y Divinidad», 1922, Vol. 2, p. 39.
33. *Ibid.*, p. 400.
34. 1926.
35. «La ciencia y el mundo moderno». Cap. 1.
36. *Ibid.*, p. 24.

37. «Filosofía y el próximo pasado», 1925.
38. «La ciencia y el mundo moderno», p. 72.
39. «La religión en evolución», 1927, p. 91.
40. «La ciencia y el mundo moderno», p. 106.
41. *Ibid.*, p. 133.
42. «Las cosas están separadas por el espacio y separadas asimismo por el tiempo; pero también están juntas en el espacio y juntas en el tiempo, aunque no sean contemporáneas. Llamaré a estos caracteres carácter «separativo» y el «aprehensivo» del espacio-tiempo.» «La ciencia y el mundo moderno», p. 94.
43. «La religión en evolución», p. 100.
44. «En la concreción las criaturas son cualificadas por las formas ideales, y, viceversa, las formas ideales son cualificadas por las criaturas. Así la ocasión temporal, que es la emergente, resulta que tiene en su propia naturaleza las otras criaturas bajo el aspecto de estas formas, y análogamente incluye las formas bajo el aspecto de estas criaturas. De esta manera es una criatura definida y limitada, que emerge, en consecuencia, de las limitaciones así impuestas mentalmente en cada una de las otras por los elementos.» *Ibid.*, p. 93.
45. «De esta manera la ocasión temporal tiene dos aspectos. De una parte es una manera de creatividad que reune juntamente el universo. Este aspecto es la ocasión como causa de sí misma, su propio acto creativo... De la otra parte la ocasión es la criatura. Esta criatura es ese hecho que resulta.» *Ibid.*, p. 101.
46. *Ibid.*, p. 94.
47. «La ciencia y el mundo moderno», p. 250.
48. Un análisis del mundo «no puede descubrir cosa alguna no incluida en la totalidad del hecho actual siquiera explicativo del mismo.» («La Religión en evolución», págs. 71, 90.)
49. *Ibid.*, p. 105. Para el autor, el orden de este universo no es conceptual o moral, sino estético. Es el sentido estético el que hace que nos demos cuenta de la plenitud concreta de las cosas.
50. *Ibid.*, p. 90.
51. «La Religión en evolución», págs. 153, 156 y 157.
52. «Gesammelte Schriften», 1913, Band 2, p. 758.
53. «Lo santo», traducción inglesa de J. W. Harvey, 1923.
54. *Ibid.*, p. 7.
55. *Ibid.*, p. 181.
56. *Ibid.*, págs. 1, 5, 60-61
57. *Ibid.*, págs. 8-10, 140.
58. *Ibid.*, p. 117.

59. «Lo santo», traducción inglesa de J. W. Harvey, 1923, pág. 117.
60. *Ibid.*, p. 26.
61. *Ibid.*, págs. 133, 135.
62. *Ibid.*, p. 11.
63. «Lo santo», traducción inglesa de J. W. Harvey, 1923, *Hibbert Journal*, Vol. 11, págs. 46 y sigs.
64. *Ibid.*, p. 48.
65. *Ibid.*, p. 49.
66. *Ibid.*, p. 50.
67. *Ibid.*, p. 52.
68. *Ibid.*, p. 56.
69. *Ibid.*, p. 59.
70. *Ibid.*, p. 62.
71. «La adoración del hombre libre», en «Misticismo y Lógica», 1925, págs. 46 y sigs.
72. «La reacción idealística contra la ciencia», 1914.
73. «La filosofía de la práctica», 9.ª edición, 1923. «La estética como ciencia de la expresión y lingüística general», 5.ª edición, 1922.
74. *La teoría de la inteligencia como acto puro,* «Discursos de Religión», 1920. Dios, para Croce y para Gentile, no es una realidad separada de los espíritus humanos. Es el espíritu humano como consciente de su propia identidad con el espíritu absoluto. El hombre es Dios en cuanto es la auto-conciencia del mundo.
75. *Journal of Religion*, Vol. 5, núm. 4, julio de 1925.
76. *Ibid.*, p. 358.
77. *Journal of Religion*, Vol. 5, núm. 4, julio 1925, p. 359.
78. *Ibid.*, p. 360.
79. *Ibid.*, p. 361.
80. *Ibid.*, p. 362.
81. *Ibid.*, p. 373.
82. *Ibid.*, p. 375.
83. *Ibid.*
84. B. Bosanquet. «Valor y destino de lo individual», 1913, pág. 254.
85. J. Mackenzie, «Dios como Amor, como Sabiduría y como Poder Creador». *Hibbert Journal*, Vol. 24, núm. 2, p. 199.
86. Julián S. Huxley, «Ciencia y Religión», editada por F. S. Marvin, 1923, Cap. XI.
87. Julián Huxley, «Ensayos de un biólogo», p. 235.

88. T. McTaggart, «Algunos dogmas de religión», 1906, p. 3.
89. G. M. Irvine, «Iglesias, Religión y Progreso», págs. 13, 18.
90. Ellsworth Faris, *Journal of Religion,* Vol. VI, núm. 3, mayo, 1926, p. 241.
91. Al. Hoernle, *Harvard Theol. Review,* Vol. XI, núm. 2, abril, 1918, R. B. Perry, «Tendencias filosóficas», p. 29.
92. Jos. A. Leighton, «El hombre y el cosmos», 1922, p. 545.
93. R. Eucken, «La verdad de la *Religión*»,» p. 129.
94. Edwin E. Aubrey, «La naturaleza de la Religión», *Journal of Religion,* 1925, págs. 189-91.
95. G. M. Irvine, «Iglesias, Religión y Progreso», págs. 13-18.
96. J. Santayana, «La razón en la Religión», p. 6.
97. Thomas J. Hardy, «El presente predicamento de la Cristiandad», *Hibbert Journal,* octubre, 1925, Vol. XXIV, núm. 1, p. 65.
98. Bertrand Russell, «Lo que yo creo», 1925, p. 13.
99. H. W. Wieman, *Journal of Religion,* mayo 1927, p: 307.
100. Ralph B. Perry, «Iniciación a la Filosofía», 1908, p. 66
101. *Ibid.,* p. 88.
102. Durant Drake, «Una definición de la Religión», *Journal of Religión,* marzo, 1927, p. 124.
103. W. C. Everett, «Valores Morales», 1918, p. 302.
104. A. P. Haydon, *Journal of Religion,* marzo, 1927, p. 127.
105. *Ibid.,* p. 133.
106. A. E. Haydon, *Journal of Religion,* marzo, 1927, p. 128.
107. «Principios de la Psicología Religiosa», en *Archives de Psychologie,* Vol. II págs. 37-41.
108.—«La conciencia religiosa», 2.ª edición, 1927, p. VII.
109. «Después de la segunda reunión anual», 1926, págs. 85, 86. Cf. p. 17 de «La experiencia de los sentimientos y sus modalidades», por el mismo autor, Londres, 1925.
110. «La Psicología del Misticismo religioso», 1925, págs, 300, 302, 304.
111. «Estudio psicológico de la Religión», p. 272.
112. «La Psicología del Misticismo religioso», págs. 329-330.
113. J. H. Leuba, «La creencia en Dios y en la inmortalidad», 1916, p. X.
114. «Estudio psicológico de la Religión», págs. 52 y 53.
115. «La nueva psicología y sus relaciones con la vida», 7.ª edición, 1922, W. R. Matthews, aunque niega que la idea de Dios sea una mera proyección, cree que debería ser retenida porque tiene una «valencia sobreviviente» : «Esta idea, no menos que la idea de naturaleza, tiene valor para la vida y ha ayudado al hombre a ad-

quirir el dominio de las circunstancias en que su vida se halla envuelta». «La iniciación psicológica para la Religión», 1925, p. 21; cf. Jung, «La psicología de lo inconsciente»; T. W. Pym, «La psicología y la vida cristiana», 1921, Caps. 2, 3. «El psicoanalista se satisface con la teoría de que las creencias religiosas son producidas por la líbidine desusada, desplazada y proyectada.» «Él, un Dios, satisfizo el anhelo exaltado del amado "Yo" por una proyección omnipotente, para su propia adoración.» Cavendish Moxon, M. A. (Oxford). «Ensayos freudianos sobre la religión y la ciencia», 1925, págs. 18, 20. «La religión es primariamente emocional y por lo mismo, en su sentido más amplio, tiene su origen en el "sexo".» S. Swisher, «La Religión y la nueva Psicología», 1923, p. 19. J. Cirilo Flower, «Estudios psicológicos de cuestiones religiosas», 1924, página 224 y sigs. «El carácter constitutivo de la religión está en el intento psicológico efectivo para asegurarse a sí mismo psicológicamente.» Jacques Cohen, «Religión», 1923, p. 35.

116. «Materia, Vida, Inteligencia y Dios», 1923, p. 176.
117. «La nueva ortodoxia», 1925, págs. 93. 101.
118. *Ibid.*, p. 117.
119. *Ibid.*, p. 121.
120. «La reconstrucción de la Religión», 1922, p. 2.
121. *Ibid.*, p. 64.
122. *Ibid.*, p. 100.
123. *Ibid.*, p. 139, 143.
124. *Ibid.*, p. 45. «El espíritu nuevo, formándose, de hecho, sobre las inquietas aguas de la humanidad determinará, ciertamente, el sentido futuro de Dios y su destino. La concepción deísta de una edad completamente pasada, que Dios es como una especie de monarca a distancia, se perderá en la oscuridad con el sistema social que le dio origen; y la sociedad como unión federal, en la cual cada indiviuo y cada forma de asociación humana hallará su libre y completo objeto para una vida más abundante, será la gran figura de la cual se proyecte la concepción de Dios, en quien nosotros vivimos, nos movemos y somos.» Robert A. Woods, *Democracia: un nuevo desarrollo del poder humano,* un capítulo en «Estudios de Filosofía y Psicología», 1906. «La sociedad, democrática de pies a cabeza, no puede tolerar una tal distinción de clases como la de un ser supremo favorecido con la perfección eterna y absoluta y otra clase de seres destinados a las maneras más humildes de una lucha desigual. Fuera de esta más amplia significación es proyectada la concepción de Dios, *que es nosotros mismos,* en el cual y del cual nosotros literalmente somos; el Dios que nosotros, en cada uno de

los actos e intenciones, *con todos los innumerables compañeros de nuestra condición,* estamos realizando... Es un Dios que desde un punto de vista está haciéndose, creciendo con el crecimiento del mundo; sufriendo y pecando y conquistando con él; un dios dicho en pocas palabras, que es el mundo en su espiritual unidad de su propia vida en conjunto.» H. A. Overstreet, «La concepción democrática de Dios», *Hibbert Journal,* Vol. XI, p. 410.

125. «Un nuevo peldaño en la Religión», 1919, págs. 211, 212, 217.

126. «El predicamento presente», *Hibbert Journal,* octubre, 1925, Vol. 24, núm. 1, págs. 66, 69. «La nueva fe no será ni budista ni cristiana ni mahometana; sino que será el resultado de las aspiraciones, de las necesidades y de las esperanzas de nuestros tiempos y de los próximos; incluirá el amor fraternal del hombre a todas las cosas.» C. A. F. Rhys Davids, D. Litt., «Credos antiguos y necesidades nuevas», 1923, p. 178. «El objeto de la religión humanística es el realce del estado humano... La religión antigua juzga al hombre por su relación con los dioses; el humanismo juzga a los dioses por su relación con el hombre... Nosotros somos consecuentes con nuestras ideas de la verdad y del error, con nuestras ideas del valor, no para dirigirnos a la última perfección, sino para promover la felicidad del hombre...» Curtis O. Reese, 1926, págs. 17, 23, 35. Entre otras interpretaciones de la Religión, que la reducen a una cosa puramente humana, debemos señalar la histórica, por ejemplo, Alfredo W. Martin, «La gran Religión del mundo y la religión del futuro», 1921, E. Washburn Hopkins Ph. D., «El origen y la evolución de la Religión», 1923, donde escribe: «Toda religión es un producto de la evolución humana y ha sido condicionada por el ambiente social», p. 1. A. N. Whitehead, «La Religión en evolución», 1926, Cap. II.

CAPÍTULO II

1. «La Religión en evolución», p. 100.
2. J. S. Mackenzie, «Valores últimos», 1926, p. 13.
3. «La idea de Dios», p. 39.
4. «El Dios del cristiano liberal», 1926, p. 118.
5. «Gründzuge der Logik und Encyclopädie der Philosophie», anotado por Perry, «Teoría general del Valor», p. 5.

6. «Teoría general de los valores», págs. 12, 13.
7. *Op. cit.*, p. 13.
8. *Op. cit.*, págs. 14-16.
9. J. S. Mackenzie, «Valores últimos», 1924, p. 172.
10. «Filosofía de la Religión», traducción inglesa, p. 6.
11. «Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des 19ten Jahrhunderts», 1909, p. 119.
12. «La cristiandad y el pensamiento moderno», prólogo por Ralph G. Gabriel. Cap. IV ; «Psicología de la Religión», por el profesor Spaulding, p. 72.
13. «El reino de la relatividad», 1921, p. 305 ; cf. W. K. Wright, «Una filosofía de la Religión para el estudiante», 1922, p. 41.
14 «La ciencia y el mundo moderno», p. 136.
15. «Ueber Annahmen», 1910, p. 182.
16. «Valoración y conocimiento experimental», *Phil. Review*, Vol. XXXI, 1922, p. 334.
17. «Teoría general del Valor», 1926, Cap. 5.
18. Profesor S. Alexander, «Valores religiosos», 1925, p. 15.
19. «Espacio, Tiempo y Divinidad», Vol. 2, p. 410.
20. «Valores religiosos», p. 103.
21. «Valores morales y la idea de Dios», p. 503.
22. *Ibid.*, págs. 503-504.
23. *Ibid.*, p. 487.
24. *Ibid.*, p. 488.
25. «Valores religiosos», 1925, p. 16.
26. Segunda edición, 1924.
27. *Ibid.*, Vol. 2, págs. 212, 243, 267, 299.
28. *Ibid.*, p. 237.
29. *Ibid.*, p. 239.
30. «La idea de Dios», 2.ª edición, págs. 43, 239.
31. *Ibid.*, p. 407.
32. «La idea de Dios», 2.ª edición, 1920, p. 254.
33. *Ibid.*, p. 255.
34. «La significación de Dios en la experiencia humana», 1921. págs. 136, 139, 143.
35. «Valores eternos», 1909, p. 355.
36. *Ibid.*, p. 362.
37. «El campo de la Filosofía», 1923, p. 475.
38. «Teísmo y pensamiento», 1923, p. 248.
39. 1926.
40. «Teísmo y pensamiento», 1923, p. 116.
41. *Ibid.*, p. 209.

42. «Teísmo y pensamiento», 1923, p. 357.
43. *Ibid.*, p. 605.
44. *Ibid.*, p. 616.
45. *Ibid.*, p. 659.
46. *Ibid.*, p. 685.
47. *Ibid.*, p. 685.
48. *Ibid.*, p. 686.
49. «Teísmo y pensamiento», 1923, p. 687.
50. *Ibid.*, p. 688.
51. *Ibid.*, p. 689.
52. *Ibid.*, p. 690 y cf. p. 691.
53. «Valores últimos», p. 123.
54. «Ueber Annahmen», 1910, p. 182, 183.
55. «System der Werttheorie», 1897, Vol. I, p. 65.
56. «Valor y existencia», *Journal of Philosophy*, Vol. 13, 1906, pág. 449.
57. «Valor y existencia», *Journal of Philosophy*, Vol. 13, 1906, pág. 463; «Valoración», 1909, p. 16 y sigs.
58. «Lo que yo creo», 1925, p. 25.
59. «Naturalismo evolutivo», p. 342.
60. «Valores morales», p. 422.
61. «Valores morales», págs. 427, 428, 431.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

1. I. q. 47. art. I. Las referencias a Santo Tomás serán dadas siempre, en esta obra, de esta misma manera, o sea, sin referencia nominal.

2. Así, pues, la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. I. q. 2 art. ad I.

3. Los que deseen algo más que una simple expresión analógica de lo natural y de lo sobrenatural hallarán una exposición excelente en la obra del P. Garrigou Lagrange, «De Revelatione», Vol. 2, p. 198.

1) *La naturaleza* en cualquiera de las cosas es su esencia, como principio radical de las operaciones y pasiones que a ella de por sí le convienen.

2) Se dice *sobrenatural* refiriéndose a cualquier ente finito, lo que excede la proporción de su naturaleza, y *lo que* supera sus dotes esenciales, sus pasividades naturales, fuerzas, exigencias, incluso su mérito natural, y que la puede perfeccionar gratuitamente.

4. Nada importa en definitiva que la inteligencia y la razón no sean términos sinónimos, una confusión en la que Bergson cayó desgraciadamente. La inteligencia simplemente aprehende la verdad; la razón procede de una verdad conocida a una verdad hasta entonces desconocida. «Entender es, pues, simplemente aprehender una verdad inteligible: raciocinar es proceder de una cosa entendida a otra para conocer la verdad.» 1. q. 79 art. 8; 1-2. q. 93 art. 4; 3-4. q. art. 1 ad 5; C. G. lib. 4 c. 11; De Veritate, q. 15 art. 1; Post Analy. lib. 1 art. 1. El intelecto y la razón son tomados como ser y como pasar a ser, o como el centro de un círculo en relación con su circunferencia. «Y así como el movimiento se compara con el reposo así como a su principio y a su término; de la misma manera, la razón se compara al entendimiento como el movimiento al reposo y como la generación al ser.» De Veritate, q. 15 art. 1. El intelecto no explica, no arguye, sino que aprehende. Conoce un objeto inteligible, así como el ojo conoce un objeto sensible. La razón se refiere al intelecto como el movimiento se refiere al descanso, o como la adquisición de una cosa se refiere al hecho de tener la cosa; así como el ir se refiere a la llegada. Por lo mismo, así como el ir y la llegada, no significan dos viajes, de la misma manera la razón y el intelecto no son dos facultades distintas.

5. Véase Tercera parte, Cap. primero, para una explicación más amplia de estos puntos.

6. «Así como el tender a algo ordenado al mismo.» De Veritate q. 22 art. 1.

7. «El bien apetecible, cuya razón está en la inteligencia, es el objeto de la voluntad.» 1. q. 82 art. 3. c.

8. Hablando absolutamente, el intelecto es más elevado que la voluntad, por la razón de que su objeto es más simple. Aunque la inteligencia puede usar los sentidos, no obstante en su movimiento hacia lo inteligible deja atrás cuantas imágenes le es posible, mientras que la voluntad las lleva consigo en su movimiento hacia el objeto que ama, o sea, que lleva con él las afecciones del apetito sensible. Incluso de una manera práctica el conocimiento es imperfecto a la medida que lleva consigo disposiciones subjetivas y se

bilidad no debe alegarse como prueba de su perversidad moral». En favor de su tesis, Grisar da estas dos razones : *1.* Lutero se esforzó para dominar sus tendencias malas. *2.* Deseó que la justificación fuera coronada por el cumplimiento de los Mandamientos. — Grisar teje toda la historia de Lutero refiriéndose a su psicología anormal. Desde que él abrió este campo fértil a la investigación la idea ha cundido en las obras escritas después, p. e., H. Strohl, «La evolución religiosa de Lutero hasta 1515», 1922, en la que demuestra que la infancia de Lutero estuvo ensombrecida por el temor religioso. P. Smith también, en el prefacio a la segunda edición de «Vida y cartas de Martín Lutero», admite una «raíz neurótica de Lutero». Finalmente, R. Will, en «La libertad cristiana, estudio sobre el principio de la piedad en Lutero», 1922, cree que Lutero es un problema para la psicología religiosa.

2. «Werke», Weimar, 3.ª ed., p. 215.

3. «Invincibilem esse concupiscentiam penitus», Weimar, I, pág. 35.

4. «Así, pues, la pasión, la ira, la soberbia, la lujuria, cuando están ausentes, se presumen más fáciles de vencer por los inexperimentados ; pero cuando están presentes resulta que son dificilísimas de vencer, por no decir insuperable, como la experiencia nos enseña.» Weimar, n. IV, págs. 207, 7, 32.

5. «Schol, Rom.» p. 108.

6. Omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece, *Ibid.*, pág. 109.

7. *Ibid.*, p. 178.

8. *Ibid.*, p. 221.

9. Weimar, p. 343.

10. «Vera castitas est in luxuria». Weimar, I, p. 486.

11. Grisar, *op. cit.*, Vol. 1, p. 131.

12. Occam. 1, Sentencias d. 17, q. 2, ad. 1.

13. *Ibid.*, Sentencias d. 17, q. 1.

14. Sum occamicae factionis. Denifle, «Werke», edición de Weimar, VI, 600.

15. Dialéctico consumado ; sin duda el príncipe y el de mejor ingenio de los escolásticos.

16. Porque no serían en sí buenas obras, sino porque Dios las reputa por buenas. Y lo son o no lo son, solamente en cuanto Él las reputa como tales. (Denifle), Fecker, 11, 196.

17. (Grisar), «Cod. Vat. Palat.» 1826, fol. 77.

18. (Grisar), «Schol. Rom». p. 44.

19. (Grisar), Weimar ed., p. 360.

20. «Einer muse des andern Schanddeckel sein.» Fecker 11, pág. 334. «Y yo siempre predico de Cristo, nuestra clueca.» (Grisar), edición de Weimar, p. 31. He aquí que es imposible la ley por causa de la carne; pero no obstante, Cristo nos dio su plenitud, puesto que se nos muestra como nuestra gallina, para que acudamos a refugiarnos debajo de sus alas y para que por su cumplimiento nosotros cumplamos también la ley. *Ibid.*, p. 35.

21. «Por lo mismo dije bien al afirmar que todo bien nuestro es extrínseco a nosotros, que es Cristo.» (Denifle), Fecker 11, págs. 114-115.

22. (Grisar), «Briefwechsel», 3, p. 208.

23. 1. q. 76 art. 2 ad 4.

24. «Nuevamente puedes ver que la gracia "gratum faciens" no es aquella por la cual agradamos a Dios, sino que Dios nos agrada y es agradable.» Libellus de ex. eternae praedestinationis fratris Joannis de Staupitz. Núm. 131, citado por Janssen-Pastor.

25. 1. q. 2 art. 2 ad 1.

26. A. C. McGiffert, «El pensamiento protestante antes de Kant», p. 113.

27. Una corriente católica heterodoxa se manifestó en Bayo, por quien el orden sobrenatural fue reducido al orden natural; en Jansenio, por quien la justificación no se debe a la imputación de los méritos de Cristo por la fe (Lutero) ni por la obediencia a la ley (Bayo), sino por una ayuda actual de la Gracia, que nos hace capaces de vencer lo que él llamó el deleite o la atracción terrenal; y, finalmente, en Quesnel, que combinó los errores de los dos. La justificación para los tres era algo accidental e incluso algo sentimental.

28. A. C. McGiffert, «El origen de las ideas modernas religiosas», p. 20; también Hastings, *Socinianismo,* «Ency. of Religion and Ethics», Vol. X, p. 652.

29. Leighton Pullan «La religión, la ciencia y la Reforma», 2.ª edición, 1924, p. 138; A. B. D. Alexander, «Fuerzas influyentes en el pensamiento religioso», 1920, p. 67.

30. Hastings, *Arminianismo,* «Ency. of Religion and Ethics».

31. Pünjer-Hastie, «La filosofía cristiana de la Religión desde la Reforma a Kant», p. 209.

32. A. C. McGiffert, «El origen de las ideas religiosas modernas», p. 10.

33. «Historia de la Reforma», Vol. II, p. 421.

34. Pünjer, *op. cit.* p. 213.

35. «Historia de Inglaterra», Vol. 1, p. 81. Taine escribe: «Sus

discursos rellenos de citas escriturísticas, su nombre y los nombres de los hijos, sacados de la Biblia, dan testimonio de que sus pensamientos estaban confinados en el terrible mundo de los videntes y de los ministros de la venganza divina. El ascetismo personal se transformó en tiranía pública. Los puritanos prescribían el placer como cosa contraria para los otros, así como también para sí mismos. Los ornamentos, pinturas y estatuas eran mutilados y derribados. El único placer permitido era el canto de los Salmos con voz gangosa, los sermones largos y edificantes, la iniciación de controversias violentísimas.» (*Historia de la Literatura inglesa,* Vol. 2, pág. 323.)

36. «El pensamiento protestante antes de Kant», p. 163.

CAPITULO V

1. «Historia de la filosofía medieval», Vol. II, págs. 294-5.
2. «El sistema de Descartes», 2.ª edición, 1921.
3. Realmente había otra solución, que es la que daban los escolásticos mismos antes de que su filosofía degenerara, o sea, distinguir la física, o la ciencia de la observación pura, de la Filosofía Natural, que era la Física estudiada a luz de los principios metafísicos. La Física pudo cambiar, pero de ninguna manera afectaba este cambio a los principios metafísicos sobre los que se había apoyado. Seguramente Descartes no conoció bien sino a los escolásticos decadentes, aunque él tenía consigo una copia de la «Summa», en Holanda. Pero olvidó completamente el prudente probabilismo experimental de los grandes escolásticos. Comm de Coelo, lib. a lect. 17 (Licet enim talis); De Boet. de Trinitate q. 4 art. 2 ad 8; 1 q. 32 art. 1 ad 2; Met. lib. 12 lect. 10.
4. «Obras», edición Adams-Tannery, Vol. V, p. 176. Él estaba descontento con ello incluso en la escuela («Discurso del Método», edición Flammarion, 2.ª parte, p. 13). Hablando de la filosofía que estudió en Fleche, escribió: «Yo quisiera de veras volver a leer un poco su filosofía, cosa que yo no he hecho en veinte años, para comprobar si me parecería algo mejor ahora que no cuando lo hice», A. T., Vol. III, 30 de septiembre 1640, p. 185.
5. Prefacio a los *Principios,* cf. «Discurso del Método», 2.ª parte, página 13.

6. Regulae 10, 14, 15.
7. Regula 4.
8. Gaston Milhaud, «Descartes sabio», 1921, págs. 124 y sigs.
9. «Discurso del Método», p. 13.
10. *Ibid.*, p. 14.
11. *Ibid.*, p. 16.
12. «Discurso del Método», p. 23.
13. Cf. H. Gouhier, «El pensamiento religioso de Descartes», 1924, p. 12. E. Gilson, «Los estudios de filosofía medieval», 1921, p. 115; «La doctrina cartesiana de la libertad y la Teología», 1913.
14. «Obras», A. T., Vol. III, págs. 297, 298.
15. «Los tres reformadores», 1925, cap. 2.
16. Regula 2.
17. A. —T., Vol. VI, p. 112.
18. A. —T., Vol.,VII, Meditación Tercera, p. 160.
19. M. Boutroux, *Revue de Metaphysique et de Morales*, mayo, 1894.
20. Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 115.
21. «Cartas de Descartes», edición Cousin, Vol. IX, p. 127.
22. «Discursos», 1.ª parte.
23. «Principios», I, XXVI.
24. H. Gouhier, «El pensamiento religioso de Descartes», 1924, p. 194. Jacques Maritain, «El espíritu de la filosofía moderna», *Revue des Sciences Phil. et Theol.*, t. XXIV, 1924, p. 614.
25. Tract., Theol. Pol. cap. XIV.
26. «La filosofía moderna en Francia», p. 20.
27. A. C. McGiffert, «El origen de las ideas religiosas modernas», 1921. A. C. McGiffert, «El pensamiento protestante antes de Kant», 1915, Leckey, «Historia del origen y de la influencia del espíritu racionalista en Europa», 1865.

Bernhard Pünjer, «Historia de la filosofía cristiana de la Religión desde la Reforma a Kant».

Robertson, «Una corta historia del librepensamiento, antiguo y moderno», 2.ª edición, 1906.

Hunt, «El pensamiento religioso en Inglaterra en el siglo XVII, 1870.

Leslie Stephen, «Historia del pensamiento inglés en el siglo XVIII, 1876.

Mark Pattison, «Essays and Reviews», 1862, *Tendencias del pensamiento religioso en Inglaterra*, 1688-1750.

Hoffding, «Historia de la filosofía moderna».

A. V. G. Allen, «La continuidad del pensamiento cristiano», 1895.

J. A. Dorner, «Historia de la teología protestante», 1871.

Otto Pfiederer, «El desarrollo de la Teología», 1890.

John Cairns, «Incredulidad en el siglo XVIII», 1881.

John Oman, «El problema de la fe y de la libertad en los dos últimos siglos», 1906.

J. Leland, «Un estudio de los principales escritores deístas», 5.ª edición, 1837.

F. Vigoroux, «Los Libros Santos y la crítica racionalista», Vol. II, 1901.

Ludovic Carrau, «La filosofía religiosa en Inglaterra», 1888.

Lechler, «Geschichte des Englischen Deismus», 1841.

28. Lucien Levy-Bruhl, «Filosofía moderna en Francia», 1899, pág. 109.

29. A. C. McGiffert, «El pensamiento protestante antes de Kant», p. 187.

30. «Ensayos sobre el entendimiento humano», libro 4, capítulo 18, 10, 15.

31. Swift, edición 1859, Vol. 2, p. 197.

32. «Historia del pensamiento inglés en el siglo XVIII», Vol. 1, pág. 212.

33. *Op. cit.* Vol. 1, p. 232.

34. En veinte años se escribieron contra él 106 refutaciones. La más importante de todas es «La Sagrada Escritura vindicada», escrita por Daniel Waterford, que contiene una preciosa defensa de la divinidad de Jesucristo y de la inspiración de la Sagrada Escritura. J. Foster escribió otra obra notable, «La utilidad, la verdad y la excelencia de la Revelación cristiana», 1731, en la que el autor prueba la autenticidad, la credibilidad y la integridad del Nuevo Testamento.

35. La influencia de Rousseau sobre la totalidad de este movimiento es realmente notable, pero desde otro punto de vista. Cf. Leon Noel, «La filosofía romántica», Bruselas, 1927.

36. Lib. 1, cap. 24. Locke había argüido contra las ideas innatas de la siguiente manera: «Porque supongo que todos fácilmente concederán que sería impertinente suponer las ideas de los colores innatas en una criatura a la que Dios había dado la vista y poder para recibirlas por los ojos desde los objetos externos; y no menos irracional sería atribuir algunas verdades a las impresiones de la naturaleza y caracteres innatos, puesto que observamos en nosotros mismos facultades aptas para conseguir un conocimiento fácil

y cierto de ellas, como si fuesen originariamente impresas en la inteligencia» (Lib. 1, cap. II, 1). «Además», arguye Locke, «es evidente que todos los niños, y lo mismo los idiotas, no tienen la menor aprehensión o pensamiento de ellas, pero ciertamente las tendrían si ellas fueran innatas.» La existencia del politeísmo y del ateísmo demuestra que la idea de Dios, p. e., no es innata en todos los hombres, y a diversidad de las costumbres morales en diferentes partes demuestra que las verdades elementales de la Moral no son universalmente recibidas. «Pensemos como sea de los principios innatos, pero se podrá decir con la misma probabilidad que un hombre tiene once libras en su bolsillo y también podrá negarse que tenga peniques, chelines, coronas, o cualquier otra moneda alguna, fuera de aquellas cuya suma se hace; así como pensar que ciertas proposiciones son innatas, aun cuando las ideas acerca de que son no puedan en manera alguna suponerse que sean tales» (Lib. 1, cap. IV, 19).

37. Lib. 2, cap. 1 y 2.

38. Lib. 2, cap. VII, 10.

39. «Principios», Secciones, 35, 36.

40. «Tratado de la naturaleza humana», lib. 1, parte I, 6.

41. El hombre «no es sino un amasijo o colección de perfecciones diferentes, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez y están en perpetuo flujo y movimiento». *Ibid.* libr. I, parte IV, 6.

42. «Después de una repetición frecuente, hallo que, referente a la apariencia de uno de los objetos, la mente está determinada por costumbre a tenerlo por su acompañante de costumbre, y a considerarlo bajo una luz más fuerte por causa de su relación con el objeto primero.» Es esta impresión, entonces, o *determinación*, que nos facilita la idea de necesidad. *Ibid.*, lib. 1., parte III, 14.

43. *Ibid.*, lib. 1, parte IV.

44. Una breve pero clara exposición de estos filósofos se halla debidamente expresada en la «Filosofía» de Bertrand Russell, página 244.

45. «Tratado de la naturaleza humana», lib. 1, parte IV, 7.

CAPITULO VI

1. Edición Zeller «Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibnitz», 2.ª edición, p. 69.

2. Friederic Paulsen, «Manuel Kant», 1902, págs. 18-21.

3. C. C. Webb, «La filosofía de la religión de Kant», 1926, p. 20. H. Schmid, «Die Geschichte des Pietismus», 1863.

4. C. C. Webb, *op. cit.* p. 21.

5. «Historia de la Filosofía moderna», Vol. 2, p. 34.

6. Revolución copernicana de Kant en «Manuel Kant», Open Court Pub. Co. p. 204.

7. Traducción de Meuller, p. 542.

8. «Si admitimos un Ser Divino, no tenemos la menor idea sea de la posibilidad interna o de la perfección suprema del mismo, así como tampoco de la necesidad de su existencia, pero podemos por lo menos dar así satisfacción a toda otra cuestión relativa a las cosas contingentes, y la más completa satisfacción a la razón con referencia a esa altísima unidad en su aplicación empírica, que ha de ser investigada, pero no con referencia a esta misma hipótesis», *Ibid.*, p. 543.

9. P. 545.

10. Kritik der Praktischen Vernunft. I. Theil, lib. 2 «Werke», edición de Berlín, 1908, p. 125.

11. *Ibid.*, p. 126.

12. Manuel Kant, 1902, págs. 18-21.

13. «La Filosofía de la religión de Manuel Kant», p. 106. P. Charles, «El agnosticismo de Kant», *Revue Neo-Scolastique,* 1920, p. 257. C. Sentroul, «La filosofía religiosa de Kant», *Revue des Sciences.* «Phil. et Theol.», enero 1910, p. 48 y sigs. Phillip Bridel, «La filosofía de la religión de Manuel Kant», Lausana, 1874, p. 106. Albert Schweitzer, «Die Religions Philosophic Kant's», Frieburg, 1899. Pünjer, «Die Religionslehre Kant's», Jena, 1874. Colani, «Exposición crítica de la filosofía de la religión de Kant», Strasburgo, 1845.

14. *Die Religion Innerhalb der Grebzen Vernunft,* «Werke», edición Reimer, Vol. 6, p. 64.

15. *Ibid.*, p. 63.

16. *Ibid.*

17. «Puede por lo mismo, acaso, ser realmente verdadero que la "Persona" del Maestro de la Religión única verdadera y universalmente válida, sea un misterio impenetrable; que su advenimiento y su salida de este mundo fueron milagrosos; que su vida admirable y su muerte fueron también verdaderos milagros; más aún, que la historia real, documentalmente atestiguada y que refiere todos estos admirables sucesos, es en sí misma un milagro (o sea, una revelación sobrenatural)... Todo esto, se reconoce que puede hacerse,

a la medida que estos documentos históricos no hayan sido pervertidos en elementos de religión y que el humano linaje piensa que conociendo, creyendo y profesando su contenido, es en sí mismo algo que por lo mismo puede hacernos aceptables a Dios». *Ibid.*, pág. 85.

18. Otto Pfleiderer, «El desarrollo de la Teología», traducción de J. F. Smith., 1923, p. 19; Gaston Rabeau, «Introducción al estudio de la Teología», 1926, p. 51.

19. C. C. Webb, «La filosofía de la religión en Kant», p. 151.

20. *Ibid.*, p. 175

21. «Manuel Kant», p. 391, 2.

22. James Ward, «Pluralismo y Teísmo», 2.ª edición, 1920, pág. 406.

23. William James, «Diversidad de la experiencia religiosa», pág. 347.

24. «Los valores morales y la idea de Dios», p. 299.

25. A. E. Taylor, «Elementos de Metafísica», 9.ª edición, 1923, pág. 400.

26. W. R. Thomson, «La idea cristiana de Dios», p. 177.

27. W. R. Sorley, «Valores morales y la idea de Dios», p. 299.

28. Norman K. Smith, p. 28.

29. «Espacio, Tiempo y Divinidad», Vol. 2, p. 343.

30. James Ward, «Actas de la Sociedad Aristotélica», Vol. XX, 1920, p. 7. William James dice que son «absolutamente desesperados». Diversidad de la experiencia religiosa, págs. 74, 171, 448, 455.

31. W. R. Thomson, «La idea cristiana de Dios», p. 6.

32. *Ibid.*

33. C. A. Beckwith, «La idea de Dios», p. 111. Cf. R. Alfred Hoernle, «Estudios de Metafísica contemporánea», 2.ª edición, 1921, p. 302. Sir Henry Jones, «Una fe que inquiere», 1922, p. 48. George Galloway, «Filosofía de la Religión», 1914, p. 381. Pfleiderer, «El desarrollo filosófico de la religión», Vol. 1, p. 137. A. N. Whitehead, «La Religión en evolución», 1926, p. 71.

34. «A pesar de que es muy frecuente oir que nuestra edad es la edad de la ciencia, somos testigos, en nuestros días, de la extensión notable de la falta de prestigio de la inteligencia y de la razón. A pesar de que las ciencias modernas más celebradas, las varias ramas de las Matemáticas, de la Física y de la Biología experimental, han sido fundadas sobre métodos intelectuales y racionales, los términos «intelectual» y «racional» son mirados con desprecio por el común de las gentes. Incluso entre los que se llaman filósofos, los sacerdotes del santuario de la razón, la fe en la ciencia racional o

demostrativa disminuye sistemáticamente, mientras se concede importancia al «práctico» idealismo, al vitalismo, al humanismo o al intencionismo o a cualquier otra forma de reconocido anti-intelectualismo.» Morris R. Cohen, «La revolución contra la razón», p. 113. Psicología y métodos científicos, *Journal of Phylosophy,* volumen 22, 1925.

35. «El temor es la base de los dogmas religiosos.» John Dewey, «Reconstrucción de la Filosofía», 1921, p. 145. B. Russell, «Lo que yo creo», 1925, p. 19. E. Hershey Smith, «¿Puedo tener un credo?», 1925, p. 24-34. «El mundo del pensamiento, lo mismo que el mundo de la materia, está siempre en movimiento, y los dogmas rígidos deben ser dejados atrás. Cosa tan difícil es paralizar el movimiento de la Tierra, que da vueltas sobre su eje, como atar el futuro a un credo establecido.» S. A. F. Rhis Davids, «Credos antiguos y necesidades nuevas», 1923, p. 178. «Un credo es la petrificación de la opinión.» G. F. Wates, «La religión de los sabios», 1923, p. 90. Kirsopp Lake, «La religión de ayer y la de mañana», 1925, p. 106. S. Swisher, «La religión y la nueva Psicología», 1923, p. 161. C. A. Ellwood, «La reconstrucción de la religión», 1922, págs. 121, 126. J. Santayana, «El escepticismo y la fe animal», 1922, p. 10. E. S. Ames, «La nueva ortodoxia», 1925, p. 117. George Wobbermin, «Wesen und Vahrheit des Christentums», 1925. A. Loisy, «El Evangelio y la Iglesia», 1902, p. 66. G. Tyrell, «Entre Escila y Caribdis», p. 306.

36. A. C. McGiffert, «El origen de la idea moderna de religión», págs. 114, 145. Cf C. E. Moore, «El pensamiento cristiano desde Kant», 1912, págs. 1-23.

37. «Los valores morales y la idea de Dios», p. 302. S. Alexander, «Espacio, Tiempo y Divinidad», Vol. II, p. 343.

38. «Die Religions Psychologische Methode». J. A. Leighton, «Concepciones típicas modernas de Dios», p. 97.

39. Otto, «Kantische Friesche Religionsphilosophie», p. 111. D. C. Mackintosh, «La Teología como ciencia empírica», p. 91. D. W. Fawcett, «Divina imaginación», p 155. William Kingsland, «Nuestra vida infinita»», p. 189.

40. «Variedad de la experiencia religiosa», p. 55.

41. Dean Inge, «Actas de la Sociedad Aristotélica», 1923, p. 180.

42. Cf. J. Wegener, «Die Christliche Religion als Religión des Als Ob», 1923. H. Scholz, «Annalen der Philosophie», 3 Band, p. 2.

43. «Una fe que inquiere», p. 104. Ricardo Muller, «Persönlichkeit und Weltanschauung», 1919. C. F. Schiller, «Los problemas de la fe». E. E. Thomas, «El carácter no-racional de la fe».

44. J. H. Farley, *La filosofía de la Religión de Kant,* en «Manuel Kant», Open Court Pub. Co., 1925, p. 134.

45. Por medio del sentimiento, que el hombre aplica primero a sí mismo, encuentra a Dios, puesto que es en nosotros mismos donde descubrimos el sentido del todo y entonces lo traspasamos a la Naturaleza que nos rodea. De la misma manera que el hombre unifica la naturaleza, así también da un alma a la naturaleza, y halla en ella lo que corresponde a sí mismo. Es en los otros donde nos hallamos a nosotros mismos. —Entonces viene el famoso texto de Freud: «Por lo cual la humanidad y la religión están apretada e indisolublemente unidas. Un deseo de amor, siempre satisfecho y siempre nuevamente sentido del que procede la religión. Todo hombre abraza con más entusiasmo la persona en quien para él el mundo se mira de una manera más clara y más pura; ama más tiernamente a la persona en quien cree ver combinados todos los deseos de una completa humanidad. De manera semejante los sentimientos piadosos son lo más santo que expresa para él la existencia, en el conjunto de la humanidad, ya sea como bendición que ha de obtener, o como necesidad de alejarse de ello». «Reden», pág. 72.

46. Justificación y Reconciliación, págs. 193. 194.

47. «La Religión y el pensamiento moderno», 1922, p. 78.

48. Jorge Galloway, «La Religión y el pensamiento moderno», 1922, p. 78. «El mundo de los valores ha continuado siendo en todo su pensamiento el reino supremo de la vida, y la dedicación al mismo ha sido el principal fin y la gloria del hombre.» E. S. Ames, La Religión de Manuel Kant, en «*Manuel Kant*», Open Court Pub. Co., 1925, p. 93.

49. A. N. Whitehead, «La ciencia y el mundo moderno», p. 201.

50. «El desarrollo general del mundo moderno demuestra una tendencia hacia la inmanencia... Las convicciones religiosas de la Edad Media consideraban el otro mundo como la verdadera patria y el mundo presente sólo tenía valor en cuanto tenía relación con el futuro; por lo contrario, el mundo moderno empezó a tener un gran deseo de ver que lo Divino operara más en este mundo. De esto se siguió en primer lugar el panteísmo que profesaron los espíritus más nobles del Renacimiento... El Panteísmo demostró demasiado afán por la Edad Clásica Alemana, desde que prometió resolver cualquier antítesis y, en particular, combinar el más amplio y libre comportamiento del mundo visible con la expresa confesión del otro mundo invisible... Al prinvipio lo divino vino a colocarse cerca de nuestra existencia, después pasó a estar en estrecha unión

con ella, como una fuerza inspiradora, para finalmente terminar por desaparecer totalmente o desvanecerse en una lejanía de inconmensurable distancia. De esta manera la Religión, que había sido antes un poder omnipotente, empezó a ser para el hombre moderno una cosa de importancia secundaria, si no una simple ilusión, y el mundo de su experiencia inmediata absorbió más y más de día en día, de una manera completa, todos sus pensamientos y sentimientos.» Rodolfo Eucken : «Principales corrientes del pensamiento moderno», p. 464.

TERCERA PARTE

CAPITULO VII

1. El simple hecho de que todos los idealistas desde Kant en adelante se hayan creído autorizados para limitarlas o despreciarlas, demuestra que no son suficientemente sólidas para servir de base a la Religión. «Pluralismo y teísmo», 2.ª edición, 1920, p. 406. W. R. Sorley, «Los valores morales y la idea de Dios», p. 299.

2. Garrigou-Lagrange, «Dios, su existencia y su naturaleza».

3. «La Religión en evolución» p. 71.

4. No puede decirse que el conocimiento sensible sea causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien que es, en cierta manera, la materia de la causa. 1. q. 84 art. 6... el conocimiento sensible no es la causa total del conocimiento intelectual. Por lo mismo no es extraño que el conocimiento intelectual se extienda más que el sensitivo. *Ibid.* ad. 3.

5. «La ciencia y el mundo moderno», p. 77.

6. 1-2 q. 94 art. 2; 3 q. 10 art. 3; De Veritate, q. 1 art. 1.

7. 1. q 17 art. 3; De Veritate, q. 1 art. 12; C. G. lib. 3. cap 56. El objeto motivador ha sido también el objeto proporcionado. Juan de Sto. Tomás, Phil. Naturalis, t. 3. p. 3. q. 10 art. 3.

8. 1. q. 84 art. 6.

9. Juan de Sto. Tomás, Lógica, t. 1 p. 2. q. 27 art. 1; Philosophia Naturalis t 3. p 3. q. 10 art. 2.

10. 1. q. 79 art. 2 ad 3; C. G. lib 2 c. 98.

11. Libro IV. Cf. Sto. Tomás, Commen, lect. 6

12. Cf. «Dios y la inteligencia» para el desarrollo de estos puntos. p. 159 y sigs.
13. In. Lib. Periherminias. lib. 1. c. VII. lect. 10.
14. In Meta. lib. 5. lect. 14.
15. Garrigou-Lagrange : «Dios, su Existencia y su Naturaleza», que es una interesantísima exposición de las pruebas tomistas.
16. 1. q. 44 art. 1. ad 1.
17. De Veritate, q. 23. art. 7 ad 9.
18. Sheen, «Dios y la inteligencia», p. 175.
19. De Veritate, q. 1. art. 9; q. 5 art. 2.
20. 1. q. 76 art. 2 ad 4.
21. 1. q. 85 art. 2.
22. Reducir los juicios ontológicos del ser a una simple ley subjetiva, como los nominalistas quisieran, es identificar dos nociones que son evidentemente distintas, o sea, lo imposible (o lo irrealizable) y lo inconcebible. Esto significa también la duda de la realidad extramental del absurdo. El que duda del valor ontológico de la noción del ser debería decir : un círculo cuadrado es inconcebible, pero no es irrealizable fuera de la mente.
23. «Agnosticismo», p. 451 y sigs.
24. «Perplejidades religiosas», 1923, p. 35.
25. Morris R. Cohen, «El levantamiento contra la razón», *Journal of Philosophy and Scientific Methods,* Vol. 2, 1925, p. 126.
26. «La filosofía del Als-Ob». 1911.
27. «Teoría General del Valor», p. 687.
28. F. Selbie, «Psicología de la Religión», p. 297.
29. Bertrand Russell, «La adoración del hombre libre en el Misticismo y la Lógica»,» 1925, p. 46 y sigs.
30. James Leuba, «La Psicología del Misticismo religioso», pág. 329.
31. «Cartas de William James», Vol. 2, p. 269.
32. Un ejemplo del nominalismo llevado hasta sus límites puede hallarse en la obra de McGiffert «El origen de las modernas Ideas religiosas», p. 241, donde se lee : «En la concepción medieval del carácter de Dios..., Dios era considerado como el vengador del pecado y, al mismo tiempo, como un Ser misericordioso, que dejaba al hombre un camino libre para apartarse de las consecuencias de su transgresión... Gradualmente, así como fue extendiéndose la idea de las posibilidades y del valor del hombre natural, las nociones tradicionales de Dios empezaron a cambiar... Y la oposición fue en general más fuerte que nunca, sobre todo en el siglo XVIII, con el desarrollo y propagación de la idea de libertad humana y la

doctrina de igualdad de derechos para todos... Así como los derechos del hombre fueron en aumento, los de cada uno enfrente de los de los otros y además enfrente de los que gobiernan, sus derechos frente a Dios tuvieron de día en día más consideración... Así como los ideales democráticos echaron por tierra los ideales aristocráticos y autoritarios de una edad caduca, así también, naturalmente, la idea de Dios apareció con otra perspectiva. Su carácter de absoluto, y de responsable solamente ante Sí mismo, cedió el paso a la noción de la relatividad y responsabilidad para con el hombre. Los hombres también tiene derechos y Dios está obligado a respetarlos. Así en quinientos años Dios ha dejado de ser el Rey de Reyes, para pasar a ser el «Presidente del Commonwealth», y los hombres ya no son sus subordinados, sino que Él está sujeto a los hombres».

33. G. K. Chesterton, «Ortodoxia», p. 62.

34. Isaías, XLIV, 13 y sigs.

35. «La conciencia religiosa», p. 209.

36. «La verdad que está en el alma causada por las cosas no demuestra la estimación del alma, sino la existencia de las cosas.» De Veritate, q. 1. art. 2, 2 ad 3.

CAPITULO VIII

1. p. 20.

2. p. 6.

3. La incertidumbre es producida por la transmutabilidad de la materia sensible. Post. Analy, lib. 1, lect. 14. El infinito corresponde a la materia, que es el principio de individuación... Cuanto más se procede a lo particular tanto más se va hacia el infinito. *Ibid.* La contingencia de las cosas sensibles es la condición que corresponde a la materia que individualiza las cosas sensibles. Cayetano in 1, q. 86. art. 4 X. Para acabar con una conclusión universal y necesaria, la enumeración de los ejemplos singulares debería ser completa. Es preciso suponer que han sido recibidas todas las cosas que se contienen bajo algo común; de lo contrario, ni por inducción se podría de las cosas singulares llegar a una conclusión universal... Resulta evidente que si Sócrates corre, p. e., y también corren Cicerón y Platón, por inducción no podemos concluir que todos los hombres corran, a no ser que se demuestre que bajo el término hombre no están incluidos más individuos que los que sirven de fundamento a dicha inducción. Post. Analy. Lib. 2, Lect. 4; n. 4.

Cf. Juan de Santo Tomás, Cursus Phil. Thomisticus. Lógica. I Pars. Illustrationes q. 8, art. 2.

4. «Siendo, pues, su consideración referente a las cosas que son movibles y que no proceden uniformemente, su conocimiento es menos seguro porque sus demostraciones, en su mayor parte, son de lo que sucede, pero que alguna que otra vez se comporta de otra manera; por lo mismo, cuanto más suceda que alguna ciencia se acerca más a lo singular, así como las ciencias operativas, la medicina, la alquimia y la moral, tanto menos certeza pueden tener por causa de la multitud de cosas que hay que considerar en tales ciencias; por lo que, si se omite alguna, frecuentemente se yerra, por causa de su variabilidad.» In De Trinitate Boetii, q. 6 art. 1.

5. Puesto que, aunque tales suposiciones hechas parecen resolver el caso, no podemos decir que sean ciertas, pues, acaso, lo que se tiene por cierto referente a las estrellas haya de ser explicado según una manera nueva aún desconocida de los hombres. In. Com. de Coelo., lib. 2; lect. 17. n. 2.

6. Debe decirse que Aristóteles no fue de esta opinión, pues juzgó que todos los movimientos de los cuerpos celestes son con relación al centro de la tierra..., pero después Hiparco y Tolomeo averiguaron los movimientos de los excéntricos y de los epiciclos para explicar lo que aparece a los sentidos referentes a los cuerpos celestes, pero esto no está demostrado, sino que es una cierta suposición. (*De Coelo,* lib. 1, lect. 3...) Al octavo hay que responder que la opinión de Tolomeo sobre los epiciclos y excéntricos no parece estar de acuerdo con los principios naturales que sostiene Aristóteles, y que por lo mismo, aquella opinión no agrada a los seguidores de Aristóteles. (In *De Trinitate Boetii,* q. 4 art. 3 ad 8; Cf. Metafísica, lib. 12, lect. 10 *De Coelo,* lib. 1, lect. 3, n. 7).

7. 1. q. 32 art. 1 ad 2, Cf. In Job XXXVIII, lect. 2, donde Santo Tomás demuestra cierta conexión entre las teorías científicas y la «debilidad del conocimiento humano». También De Coelo, lib. II, lect. 17, n. 1 y 8. La única ambición consiste en que referente a los cometas podamos tener una «solución posible», dice Sto. Tomás. La razón es que en esta materia el conocimiento sensible nos enseña realmente muy pocas cosas. Meteor, lib. 1, lect. 11, n. 1. Lo mismo ocurre referente al estudio de los terremotos, pues un conocimiento cierto es solamente posible «de alguna manera». Meteor, lib. 1, lect. 1, n. 7 y n. 9. La Física y las «ciencias medias», a causa de que estudian cosas sensibles y particulares, son menos ciertas que las Matemáticas. Post. Anal., lib. 1, lect. 41. n. 3; lect. 42,

n. 3; Metaph. lib. 1, lect. 2; lib. XI, lect. 7; De Trinitate Boetii, q. 6 art. 1.

8. «La teoría física», París, 2.ª ed., 1914, págs. 53-76.

9. «El valor de la ciencia», 28.ª ed., París, 1920. «La ciencia y la hipótesis», 36.ª ed., París, 1920, «Últimos pensamientos», París, 1924.

10. «Ensayo sobre las condiciones y los límites de la certeza lógica», 2.ª ed., París, 1898.

11. «La ciencia y la religión», New York, 1905.

12. «De la explicación en las ciencias», Vol. II, París, 1921; Vol. I, págs. 14-15. En el artículo del Dr. M. F. Renoirte, «La teoría física», en la *Revue Neo-Scholastique of Louvain*, 1923, págs. 349-375, se halla una excelente relación de las principales teorías de nuestros tiempos.

13. «Physik und Hypothese», Leipzig, 1921; «Grundlagen der Physik», Berlín, 1923, p. 172.

14. «El estado de los estudios físicos de nuestros días no es diferente del estado de las condiciones políticas y económicas del globo.» «Problemas de la ciencia moderna», 1922, p. 79.

15. «De esta manera no podemos alimentar la ilusión de que las leyes que descubrimos sean realmente "leyes de la naturaleza". ...Son solamente leyes de la naturaleza en su relación con nuestras sensaciones y con nuestra inteligencia.» «Ciencia y Religión», páginas 242-244. E. Meyerson, *Op. cit.* Vol. 1, p. 17.

16. «Anatomía de la ciencia», 1926, p. 6.

17. Cf. F. X. Pfeifer, «Winderstreiten die Wunder den Naturgezetzen, der Werden Letztere durch die Ersteren Aufgehoben?». *Phil. Jahrbuch*, 1893, págs. 287, 288.

18. Post. Analy. lib. 1. lect. 30, n. 4-7.

19. Lib. 2 c. 76 y 83.

20. Los sentidos producen en nosotros unas memorias, de las cuales sacamos las experiencias de las cosas y por las cuales llegamos a comprender los principios universales de las ciencias y de las artes. C. G. lib. II, cap. 83. Post. Analy, lib. II, lect. 20, n. 11.

21. «La ciencia y el mundo moderno», 1925, p. 166.

22. «La ciencia y el mundo moderno», 1925, p. 166.

23. Así, pues, hay algunas cosas especulables que dependen de la materia según su ser, porque no pueden existir sino en la materia; éstas se distinguen en que unas dependen de la materia según su ser y su inteligencia, así como aquellas en cuya definición se pone la materia sensible: por lo mismo, sin la materia sensible no pueden ser entendidas, así como en la definición de hombre es pre-

ciso tomar la carne y los huesos, y de éstos trata la Física, o sea, la ciencia natural; otras, no obstante, aunque dependan de la materia según su ser, no dependen de ella según su inteligencia, porque en su definición no entra la materia sensible, así como la línea y el número, y de éstos trata la matemática. Pero existen otras cosas especulables que no dependen de la materia según su ser, porque pueden ser sin la materia, o que nunca existan en la materia, así como Dios y el ángel, o que en algunas exista la materia y en otras no, como la substancia, la cualidad y el acto, uno y muchos, y otros por el estilo, de los que trata la Teología, o sea, la ciencia divina, porque lo principal de lo que se conoce en ella es Dios.

Con otro nombre se llama Metafísica, o sea transfísica, porque se ha de aprender después de la Física, puesto que le corresponde de las cosas sensibles pasar a las no sensibles. Se dice también Filosofía Primera por cuanto las demás ciencias reciben de ella sus principios y siguen después de ella. Lib. Boet. De Trinitate, q. 5 art. 5 ad 1.

24. 1. q. 86 art. 3. La Filosofía de la naturaleza era la combinación de la Física y la Metafísica en el sentido de que mientras que la Física estudiaba solamente el *ens sensibile,* o sea, que era una ciencia de observación, la Filosofía de la naturaleza se dedicó al conocimiento del *ens* y procuraba descubrir las razones del ser del objeto.

25. Eso no quiere decir que no hay lugar para la Física Matemática. Santo Tomás habla de Física Matemática en estos términos: «cuanto más considera una ciencia cosas más abstractas y más simples, tanto más sus principios son más aplicables a las otras ciencias; por esto es que los principios de la Matemática son aplicables a las ciencias naturales, pero no viceversa, porque la Física está supeditada a la Matemática, pero no al revés, como se puede ver claramente en III Coelo», en Lib. Boet. De Trinitate, q. 5 art. 3 ad 5 y 6. Así Santo Tomás admite la aplicación de la Matemática a la Física, pero no la de la Física a las Matemáticas, porque esto sería una subversión del orden y de la jerarquía de las ciencias y de la recta razón. El hacer el tiempo matemático es un ejemplo de esta tal subversión. Cf. Jacques Maritain «La Filosofía escolástica y la Física Matemática», *Revue Thomiste,* 1918-1919, Vol. 23 y 24, págs. 164 y sigs. También «La Filosofía y la ciencia experimental», *Revue de Philosophie,* Vol. 26, n. 4, 1926, p. 342 y sigs.

26. «La filosofía de la Religión del Dr. Whitehead», *Dublin Review,* julio de 1927, p. 28.

27. «La ciencia y el mundo moderno», págs. 71-82, 209-210.
28. Ludwing Stern, «Die Philosophiscen Stromungen der Gegenwart», p. 7.
29. «Tendencias Filosóficas contemporáneas», p. 20.
30. En las cosas divinas no debemos deducir ni por los sentidos ni por la imaginación; en las Matemáticas deducimos por la imaginación y no por el sentido; en las cosas naturales deducimos también por el sentido. Y por eso yerran los que quieren proceder de la misma manera en estas tres maneras especulativas. De Trinitate Boetii, q. 6 art. 2.
31. R. H. Rashdall, «Filosofía y Religión», 1909, págs. 111, 112.
32. H. Thouless, «Introducción a la Psicología de la Religión», 1923, págs. 261, 262. Cf. W. Selbie, «Psicología de la Religión», pág. 297.
33. J. A. Leighton, «El hombre y el cosmos», p. 537.
34. F. R. Barry, «El cristianismo y la Psicología», 1923, p. 172.
35. *Introducción,* O. Dudley's «¿Será el hombre semejante a Dios?», 1925, p. VI.
36. Roberto Shafer, «Progreso y ciencia», Yale Press, 1922, páginas 25, 26.
37. *Vindicación de la Religión,* en «Ensayos católicos y críticos», editado por E. G. Selwyn, 1926, págs. 40, 41.
38. *Vindicación de la Religión,* en «Ensayos católicos y críticos», editado por E. G. Selwyn, 1926, p. 43.
39. Sheen, «Dios en evolución», *Thought,* marzo de 1927, p. 581.
40. In De Trinitate Boetii, q. 5 art. 1.

CAPITULO IX

1. El entendimiento divino es medida y no medido; las cosas naturales son medida y medidas; pero nuestro entendimiento es medido, no medida de las cosas naturales, sino de las artificiales solamente. De Veritate, q. 1 art. 2. En el sentir y saber somos medidos por las cosas que están fuera de nosotros. In. Met. lib. 10. lect. 2; 1 q. 21 art. 2; q. 16 art. 1; 1-2 q. 93 art. 1 ad 3.
2. Una feliz reacción se puede ver en el neo-realismo de nuestros días. Es una desgracia, no obstante, que esta filosofía no sea más metafísica. Cf. R. Kremer, «El neo-realismo americano», Lovaina, 1921.

3. Leslie Walker, «Las teorías del conocimiento». Puede verse este punto tratado más ampliamente en «Dios y la inteligencia».

4. James, «Pragmatismo», p. 242.

5. *Ibid.*

6. F. C. S. Schiller, «Humanismo», p. 11.

7. «Pragmatismo», p. 73.

8. *Ibid.*, p. 299.

9. La rectitud del apetito con respecto al fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Ethicorum lib. VI, lect. 2.

10. In Eth. lib. V, lect. 12, De Veritate, q. 16 art. 1. Summa 1-2 q. 63 art. 1.

11. Comentario sobre el Evangelio de San Juan, Cap. 1, vers. «Erat lux vera».

12. Cf. Simón Deploige, «El conflicto de la moral y de la Sociología», para una exposición y crítica de esta teoría.

13. E. Durkheim, *Bulletin de la Societé Française de Philosophie,* t. VI, p. 129, citado por Deploige.

14. Summa 1. q. 39 art. 8.

15. Basch, «Las grandes corrientes de la Estética alemana contemporánea», *Revue Philosophique,* 1912, C. Lalo, «Los sentimientos estéticos», 1910.

16. *Revue Philosophique,* julio 1914, p. 47.

17. Estos sistemas se encuentran enumerados en «La obra de arte y la belleza», de Mauricio De Wulf, 1922.

18. Jacques Maritain, «El arte y la Escolástica», cap. 2. Cf. «Belphégor», Julián Benda, París, 1919, p. 26. «La voluntad de la pintura moderna de rechazar todo elemento intelectual se traduce en otra serie de doctrinas, cuya intención, a través de miles de interpretaciones que se le dan, puede resumirse en una sola palabra: suscitar la impresión que nosotros recibimos de las cosas aparte de la significación que nuestro espíritu les da.

19. De Veritate, q. 1 art. 2.

20. «Introducción al problema del conocimiento», *New Scholasticism,* vol. 2, n.º 1, enero de 1927, p. 27.

21. Cuanto más uno se aficiona a Dios y le conoce, mucho más ve que es mayor: y mucho más se considera a sí mismo menor, mejor dicho, nada en comparación con Dios. In Ephes. 5, lect. 7.

22. C. G. lib. 2. c. 12; De Veritate, q. 21 art. 1; De Potentia, q. 7 art. 1 ad 9.

23. 1. q. 13 art. 7. Cf. E. A. Pace, «La idea del orden», *New Scholasticism,* enero 1928.

24. Alguna vez dos cosas se refieren la una a la otra de tal

manera que una dependa de la otra, pero no viceversa, en aquello que depende del otro, entonces existe una relación real; pero en aquel del que depende no hay sino relación sólo de razón; así como, por ejemplo, no puede entenderse que algo se refiera a otro, sin que al mismo tiempo se entienda una relación opuesta de la parte de este otro. De Veritate, q. 4 art. 6. Por lo que el Filósofo dice, en el 5 Meta., que no se dicen relativamente porque se refieran unas a otras, sino porque las otras se refieren a ellas. 1. q. 13 art. 7; 1. q. 28 art. 1 y art. 2; d. 20 art. 1; d. 26 q. 2 art. 1; De Veritate, q. 1 art. 5 ad 16.

25. Así como lo cognoscible se dice con relación a la ciencia, no porque se refiera a sí mismo, sino porque la ciencia se refiere a él. 1. q. 6, art. 2 ad 1; 1. q. 13, art. 7; 3. q. 35, art. 5 ad 3; 1 d. 8. q. 4, art. 1 ad 3; 1 d. 20. q. 1; 1. d. 26. q. 2 art. 1; 1. d, 30, q. 1 art. 2 y q. 3 art. 3; 1. d. 40. q. 1 art. 1 ad 2; C. G. lib. 2 c. 12; De Veritate, q. 1 art. 5 ad 15; q. 4 art. 5; in Meta. lib. 5, lect. 17; In Meta. lib. 10 lect. 8; in Phy. lib. 5, lect. 3. La relación de la ciencia a lo cognoscible supone la acción del que conoce, pero no la acción de lo que es cognoscible; pues lo cognoscible, en cuanto es en sí, está de la misma manera cuando es entendido que cuando no lo es; y por lo mismo la relación en el que conoce existe realmente, pero en lo cognoscible solamente según la inteligencia; se dice, pues, que lo cognoscible se entiende relativamente a la ciencia por cuanto la ciencia se refiere al mismo. C. G. lib. 4, c. 14.

26. Dios, pues, es comparado a los otros seres, así como lo cognoscible a nuestra ciencia, que es su medida. C. G. lib. 2, c. 12.

27. 1. q. 13, art. 7.

28. C. G. lib. 2 c. 15.

29. J. R. Illingworth, «La doctrina de la Trinidad», 1909, p. 8.

30. Hilario Belloc, «Un colaborador del "Bosquejo de la Historia», de H. G. Wells», 1926, p. 12.

31. 1. q. 45 art. 2 ad 2 y ad 3. Entre el ser, pues, y el no ser, que son casi los extremos de la creación, no puede existir algún medio; pues no hay aquí sucesión alguna. C. G. lib. 2 c. 19. Para las cosas creadas nada hay sino cierta relación a Dios con nueva existencia. De Pot. q. 3, art. 4.

32. 1. q. 13, art. 7.

33. Dios, pues, es comparado con los otros antes como lo cognoscible a nuestra ciencia, que es su medida. C. G. lib. 2 c. 12.

34. Vid. cap. I.

35. S. Alexander, «Espacio, Tiempo y Deidad», vol. 2, páginas 388, 398, 399.

36. D. W. Fawcett, «La imaginación divina», p. 223.
37. *Ibid.*, p. 22.
38. D. W. Fawcett, «El imaginismo y el proceso del mundo», *Mind*, abril, 1922, p. 168.
39. H. A. Overstreet, «Dios y la voluntad común», *Hibbert Journal*, Vol. XIII, n. 1, p. 155.
40. A. N. Whitehead, «La Religión en evolución», p. 150.
41. W. James, «¿Vale la vida la pena de vivir?», págs. 24-28.
42. Cap. 1.
43. «La Psicología del misticismo religioso», p. 329.
44. S. E. Ames, «La nueva ortodoxia», 1925, p. 117.
45. «La reconstrucción de la Religión», págs. 139, 143.
46. «La concepción democrática de Dios», *Hibbert Journal*, Volumen XI, p. 140.
47. Angel Crispi, «Idealismo actual», *Hibbert Journal*, Volumen XXIV, n.º 2 p. 259, Cf. Angel Crispi, «El pensamiento contemporáneo de Italia», 1926, *Passim*.
48. P. 11.
49. Leonardo Hodgson, «El lugar de la razón en la Apologética cristiana», 1925, p. 20.
50. «Los valores últimos», 1926, p. 34.
51. J. Leycester King, «Razón, no sentimiento», *Month*, mayo, 1927, p. 385.

CAPITULO X

1. 1. q. 85 art. 2.
2. J. S. Mackenzie, «Los valores últimos», págs. 57, 58.
3. J. S. Mackenzie confirma nuestra afirmación de que la Filosofía del valor ha nacido de una negación de la substancia. «Se ha notado ya — escribe —, como una de las características generales del pensamiento de nuestros días, que el antiguo concepto de substancia ha empezado a ceder o a quedar subordinado a otros conceptos», *Ibid.*, págs. 27 y sigs.
4. Wesley R. Wells, «Los fundamentos biológicos de la creencia», p. 71.
5. La razón de bueno consiste precisamente en que algo sea apetecible. 1. q. 5 art. 6.
6. 1. q. 5 art. 6; 1-2. q. 99 art. 5.
7. J. S. Mackenzie, «Los valores últimos», p. 93.

8. R. B. Perry, «Una definición del Valor», *Journal of Philosophy*, II, 1905, p. 141.

9. D. S. Robinson, «El Dios de los cristianos liberales», p. 82.

10. Galloway, «Filosofía de la Religión», p. 356.

11. La palabra bueno es mucho más preferible para el «valor intrínseco» por la razón de que no puede haber confusión referente a la objetividad.

12. «Hebdom», lib. 4. c. 5.

13. E. S. Brightman, «Los valores religiosos», p. 120.

14. «La naturaleza humana y sus observaciones», p. 412. «Identificar la Religión con el servicio de los valores no realizados y puramente humanos, al paso que negar a estos valores un fundamento cósmico es una confusión de pensamiento.» J. A. Leighton, «El hombre y el cosmos», p. 537. Jaime Lindsay, «Grandes problemas filosóficos», p. 1.

15. 1. q. 21. art. 1 ad 3; q. 47 art. 3; q. 103, art. 2 ad 3. C. G.; lib. 1., c. 78; lib. 3., c. 98; 1. d. 44, q. 2; De Veritate, q. 5, art. 1 ad 3; De Potentia, p. 5, art. 4 ad 2; q. 7, art. 9.

16. Las criaturas innobles son para las más nobles, así como las criaturas inferiores al hombre son para el hombre. I. q. 65, art. 2; C. G., lib. 2, c. 42; De Veritate, q. 27, art. 7 ad 4; 1. q. 21, art. 1 ad. 3.

17. O a la perfección de la inteligencia, porque en ellas aprende la verdad; o para el ejercicio de la virtud y desarrollo de la ciencia, a la manera que el artista desarrolla la concepción de su arte en la materia corporal; o también a la sustentación del cuerpo, que está unido al alma intelectual. C. G., lib. 3., c. 112.

18. C. G. lib. 4., c. 11.

19. El hombre se ordena a la perfección del universo como parte esencial del mismo, pues en el hombre hay algo que no está contenido virtualmente ni en los elementos ni en los cuerpos celestes, o sea, el alma racional. De Potentia, q. 5, art. 10.

20. Todo lo que puede existir, puede ser entendido. C. G., lib. 2., c. 98.

21. Las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad al todo que las otras naturalezas: pues cada una de las substancias intelectuales es de alguna manera el todo, en cuanto es comprehensiva de todo el ser por su inteligencia, pues las demás cosas son provistas por Dios para las substancias intelectuales. C. G. lib. 3., c. 112.

22. Así como el universo contiene todas las cosas realmente, así también la inteligencia contiene todas las cosas que son reales,

pero de una manera ideal, porque cada inteligencia es de alguna manera todas las cosas, en cuanto es comprehensiva de toda la inteligencia; cualquiera otra substancia no tiene sino una participación del ser. Petronio en C. G., lib. 3, c. 112.

23. Poseer una cosa no materialmente, sino formalmente, que es la definición del conocimiento, es la manera más noble de tenerla o poseerla. In Causis, I, 18.

24. El conocimiento sensitivo se difunde en muchas cosas; el conocimiento racional convierte muchas cosas en una. De Div., Nom., c. VII, 1, 2. Esto está precisamente en el orden de las cosas porque cuanto más superior sea una cosa, tanta más virtud tiene unida a sí y se extiende a muchas cosas. I. q. 57, art. 2; 2-2. q. 76, art. 2.

25. En todas las naturalezas ordenadas se encuentra que dos cosas concurren a la perfección de la naturaleza inferior: una, que es según su propio movimiento; la otra, que es según el movimiento de la naturaleza superior. 2-2. q. 2, art. 3.

26. I. q. 2; 1. q. 85, art. 3 ad 1; 3. q. 1 art. 5 ad 3. Fulton J. Sheen, «Dios y la inteligencia», págs. 218 y sigs.

27. Es manifiesto, pues, que de Dios provee en las cosas no sólo lo que pertenece a la naturaleza universal, sino también lo que son los principios de la individualización; es, pues, causa de toda la substancia de la cosa, en cuanto a la materia y en cuanto a la forma; y así como es causa, así también conoce, porque su ciencia es causa de las cosas. 1. q. 57, art. 3. En el Verbo Eterno, pues, existieron razones de las cosas corporales. 1. q. 56, art. 2. Así, pues, la ciencia de Dios está en relación con las cosas creadas, así como lo está la ciencia del artífice con las cosas que con su arte produce. La ciencia, pues, del artífice es causa de las cosas producidas por su arte y lo que el artífice realiza por su inteligencia. 1. q. 12, art. 8. La ciencia de Dios es causa de las cosas, puesto que las cosas están en la ciencia. *Ibid*, ad. 2. Así como las cosas provienen de aquellas (divinas) ideas para subsistir en la forma y en la materia, así proceden las especies de las inteligencias creadas, que son conocedoras de las cosas. De Veritate, q. 15, art. 1; II, 16 q. 1 art. 2 ad 2.

28. 1. q. 15, art. 1. Las ideas pueden ser consideradas o como ejemplares, o sea, principios de acción o tipos, o como principios de cognición. Lo primero, en el hombre, pertenece al entendimiento práctico; lo segundo, a lo especulativo. Pero ambos son uno en Dios. La Segunda Persona en la Santísima Trinidad es la fuente de ambos y, por lo mismo, la fuente de todo arte y de toda ciencia,

puesto que el arte no es sino la participación en la Causa Ejemplar, y la ciencia no es sino la participación en la Causa Formal. Ésta es la razón última por que no existe ni podrá existir un conflicto real entre el arte y la ciencia.

29. San Buenaventura escribe en su «Itinerario de la mente hacia Dios», cap. I, p. 302. *Tria opuscula S. Bonaventurae,* 4.ª edición, Quarachi, 1925: «Si puede haber algún hombre que no sea iluminado por esta sublime magnificencia de las cosas creadas, es que está ciego: si puede haber algún hombre que no sea excitado por el clamor de la naturaleza, es que está sordo; si hay algún hombre que viendo todas estas obras de Dios, no le alabe, es que está mudo; si hay alguno que, de tantas cosas admirables, no sepa percibir la existencia del Primer Principio, ese hombre está loco. Abre, pues, tus ojos, inclina tus oídos espirituales, desata tus labios y aplica tu corazón (Prov. XXII, 17), para que en toda criatura que veas puedas ver, oir, alabar, amar, adorar, engrandecer y honrar a tu Dios, que, si no, todo el mundo se levantaría contra ti. Pues referente a una *tal ignorancia «todo el mundo lucharía contra* el insensato»; pero, por el contrario, para el inteligente y sabio todas estas cosas serán ocasión de gloria, puesto que puede decir con el Profeta: «Porque tú me has dado alegría, ¡oh Señor!, en tus obras; yo me alegraré en las obras de tus manos».»

30. Dios es el fin de las cosas, no como algo constituido, o como hecho por las cosas, ni como adquiriendo Él nada de ellas, sino solamente porque Él es adquirido por las cosas. C. G., lib. 3, c. 18.

CAPITULO XI

1. SER. Aquí nosotros descuidamos el atributo negativo de todas las cosas, o sea, su indivisión, en virtud del cual una cosa es una, y consideramos solamente los atributos positivos. Cf. 1. q. 11 art. 1; 1. q. 6 art. 1 ad 1; De Pot. q. 9 art. 7; 1. d. 24 q. 1 art. 3.

2. 1. q. 85, art. 3., q. 1.; De Veritate, q. 1.

3. Aquí no nos referimos a la verdad lógica o moral, sino a la metafísica.

4. Pedro Coffey, «Ontología», 1918, p. 159.

5. Si la inteligencia humana no existiera, todavía las cosas se dirían verdaderas con referencia al entendimiento divino. Pero si se supone que uno y otro entendimiento no existe, lo que es impo-

sible, entonces la razón de verdad no existiría en manera alguna. De Veritate, q. 1, art. 2. «Aunque la verdad conceptual es causada en nuestra inteligencia por el objeto, no es necesario que la forma de la verdad sea previamente descubierta en el objeto; así como la salud no es descubierta previamente en la medicina antes de tomarla. Porque es el poder de la medicina, no su salubridad, que causa la salud; pues que su acción no es equívoca. De la misma manera es el ser de las cosas; no es la verdad que causa la verdad conceptual.» 1-2. 16 art. 1 ad 3.

6. 1. q. 5 art. 3.

7. Para un completo desarrollo de estos puntos, cf., la «Ontología» de P. Coffey, págs. 180 y sigs., y la «Metafísica» de Mercier, página 231.

8. De Veritate, q. 21 art. 1. «Si lo Verdadero y lo Bueno han de ser considerados tal como son en sí mismo, de esta manera lo Verdadero es anterior a lo Bueno, según su naturaleza, puesto que es perfectivo de toda otra cualquier cosa según la naturaleza de su forma (o especie); pero lo Bueno no es solamente perfectivo de cualquier otra cosa según la naturaleza de su forma, sino según su real entidad. Así, pues, la naturaleza de lo Bueno contiene en sí mismo más que la naturaleza de lo Verdadero y, en cierta manera, está constituido por una añadidura a él. Por lo tanto, lo Bueno presupone lo Verdadero. Pero lo Verdadero presupone la Unidad; pues la naturaleza de lo Verdadero se perfecciona en la aprehensión de la inteligencia, y una cosa es inteligible a medida que es una, según el Filósofo en su libro IV de Metafísica. Por lo mismo, éste es el orden de estos trascendentales, si se consideran como son en sí mismos. Después del Ser viene la Unidad; después, la Verdad; y por último, después de la Verdad, la Bondad. De Veritate, q. 21, art. 3. c. cf. 1 q. 16, art. 4 ad 2.

9. Aquí no nos referimos a la causa material, pues estamos tratando solamente de las Causas Supremas, y no de la materia de que las cosas son hechas.

10. 1. q. 44, art. 1, 2, 3, 4; q. 65, art. 2., q. 103 art. 2; C. G. lib. 1. c. 37; lib. 3., c. 17, 18; lib. 4., c. 21. De Veritate, q. 20, art. 4; De Pot. q. 7, art. 1 ad 3.

11. 1. q. 44 art. 1.

12. De Veritate, q. 1, art. 1 y 2. Así como todas las razones de las cosas inteligibles primeramente existen en Dios, y de Él se derivan a los otros entendimientos para que entiendan de hecho, así también se derivan a las criaturas para que subsistan.

13. 1. q. 16, art. 5.

14. De la misma manera que las almas y las demás cosas se dicen verdaderas en sus naturalezas por la semejanza que tienen de aquella suma naturaleza, que es la misma verdad, por ser su inteligencia el ser, así también lo que es conocido por el alma, es verdadero, en cuanto en ella existe alguna semejanza de aquella divina verdad que Dios conoce. C. G. lib. 3, c. 47.

15. 1. q. 6, art. 4.

16. 1. q. 19, art. 4.

17. 1. q. 19, art. 2.

18. 1. q. 20, art. 2.

19. *Ibid.*, C. G., lib. 1., c. 91; De Veritate, q. 27, art. 1. C. G., lib. 3, c. 150.

20. Dios desde la eternidad amó las criaturas en sus propias naturalezas y quiso que existieran, pero no entonces. 1. q. 20, art. 2 ad 2; 3 d. 32, q. 3; C. G., lib. 4, c. 23.

21. Santo Tomás, In Rom., III, 16.

22. De las criaturas, de las que recibimos el conocimiento, podemos con certeza llegar al conocimiento de los atributos esenciales, pero no de las propiedades personales... Y esta manifestación de las personas por los atributos esenciales se llama apropiación. 1. q. 39, art. 7.

23. 1. q. 34, art. 8 ad 4.

24. Pues que la Trinidad increada se distingue por la procesión del verbo del dicente y del amor de los dos, en la criatura natural, en la que se halla la procesión de verbo por el intelecto y la procesión del amor por la voluntad, puede hallarse una imagen de la Trinidad increada conforme a cierta representación de su especie. En las demás criaturas no se encuentra el principio del verbo, y el verbo y el amor. 1. q. 13 art. 4.

25. La Religión propiamente supone orden a Dios: Él es, pues, a quien debemos principalmente relacionarnos como a principio indefectible. 2-2. q. 81, art. 1.

26. «Confesiones», lib. 10, 6.

27. Las cosas que carecen de entendimiento tienden hacia Dios como hacia su fin por vía de asimilación; así como las substancias intelectuales por vía de cognición... El entendimiento humano desea y prefiere y al mismo tiempo se deleita más en el conocimiento de las cosas divinas, aunque sea poco lo que puede realmente percibir de ellas, que no en el perfecto conocimiento que tiene de las cosas ínfimas. Es que el fin último del hombre es también entender de alguna manera a Dios. C. G., lib. 3, c. 25.

28. Todos los seres conocen a Dios implícitamente en sus cog-

niciones... pues nada es cognoscible sino por semejanza con la primera verdad. De Veritate, q. 22, art. 2 ad 1. Pero esto no quiere significar que Dios sea el primer objeto conocido por el intelecto. 1. q. 83.

29. El primer movimiento de la voluntad, y de cualquiera facultad volitiva es el amor... y por esto todos los demás movimientos volitivos presuponen el amor como su primera raíz. 1, q. 20, art. 1.

30. 1-2. q. 1 art. 8.

31. Cualquiera cosa, pues, que tienda a su perfección tiende a la semejanza divina. C. G., lib. 3, c. 21.

32. John L. Spalding, «La victoria del amor», «Religión, Agnosticismo, Educación», p. 237.

33. Porque el bien universal es el mismo Dios y bajo este bien se contiene también el ángel y el hombre y toda criatura; y porque toda criatura según su manera de ser natural es de Dios, de esto se sigue que por amor natural el ángel y el hombre amen más y principalmente a Dios que a sí mismos. De lo contrario, si se amaran más a sí mismos que a Dios, se seguiría de ello que el amor natural sería malo y que no se perfeccionaría por la caridad, sino que se destruiría. 1. q. 60, art. 5; De Malo, q. 16, art 4 ad 15; 1-2, q. 99, art. 1 ad 2; 3 ad. 30 q. 4.

34. F. M. Faber, «El Creador y la Criatura», p. 109.

35. San Agustín, «Confesiones», Lib. 11, cap. 4.

36. Por lo que Dios no fue Señor antes que tuviera la criatura que le estuviera sujeta. 1. q. 13, art. 7 ad 6.

37. Por el mismo acto el hombre sirve a Dios y le venera, pues todo culto se refiere a la excelencia de Dios a quien se debe reverencia, y la servidumbre se refiere a la sujeción del hombre, que por su condición está obligado a reverenciar a Dios. 2-2, q. 81., art. 3 ad 2.

38. Ser el Señor pertenece a Dios por cierta razón propia y singular; porque Él es el que hizo todas las cosas; porque le pertenece el supremo principado sobre todas ellas, y por lo mismo se le debe una manera de servicio especial; y este servicio es a lo que los griegos llaman latría; por eso es que pertenece propiamente a la religión. 2 q. 81 art. 1 ad 2; C. G. Lib. 3, c. 120.

39. Uno y otro deben ser aplicados y venerar a Dios, de manera que el alma le adore con culto interior y el cuerpo con el exterior. 1-2. q. 101 art. 2; 2-2 q. 93, art. 3; 2-2. q. 81, art. 7.

40. Dios es el fin de las cosas, pero no como algo que sea constituido o hecho por las mismas cosas, ni que le venga a Él prove-

cho alguno de las cosas, sino solamente que es adquirido por las cosas. C. G. Lib. 3, c. 18 ... Si, pues, todas las cosas tienden hacia Dios como a su último fin para conseguir su felicidad, de esto se sigue que el último fin de las cosas es asemejarse a Dios. C. G. Lib. 3, c. 19.

41. *En conclusión :* vale la pena de recordar que esto no es sino un estudio filosófico. La filosofía es un estudio, mientras que la religión es una comunicación. La Filosofía nos enseña a contemplar a Dios, mientras que la Religión nos guía a Él. La Filosofía no tiene más remedio que verse limitada muchas veces en sus respuestas a los problemas de la Religión, porque la Religión es además un hecho histórico. La Teología natural, o mejor dicho la Metafísica, debe siempre establecer sus afirmaciones humildemente, o sea, reconociendo su propia insuficiencia. Esto es lo que hacemos a la vista de dos objeciones movidas por muchos de nuestros contemporáneos. La primera de ellas es el problema del mal : existe el mal en el mundo ; el injusto prospera y el justo sufre. ¿Qué decir de ello? La segunda es que siendo Dios el Creador, ¿por qué no ha de estar más íntimamente unido al mundo y no tan lejos de él como parece?

Pero realmente estas dos objeciones son una espléndida prueba del Cristianismo y su respuesta adecuada es una demostración de la perfección de cierta visión filosófica sobre la Religión. El pecado original es la respuesta a la primera de las dificultades y la Encarnación es la respuesta a la segunda. En el Universo, tal como está constituido, Cristo es su orden, su armonía y su fin. Así como el Universo sería irracionalmente concebido si todo se hiciera terminar en una rosa, p. e., así también resultaría incomprensible si terminara en el hombre. «Porque sin él nada ha sido hecho de lo que existe.» En un trabajo próximo a publicarse, si Dios quiere, espero poder demostrar cómo Cristo es la perfección del Universo y por qué todas las cosas que hay en él fueron hechas para el hombre, así como el Hombre lo fue para Cristo y Cristo para Dios.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

Filosofía contemporánea de la Religión

SEGUNDA PARTE

Orígenes históricos de la idea contemporánea de la Religión

TERCERA PARTE

Apreciación crítica de la idea contemporánea de la Religión a la luz de la filosofía de Santo Tomás de Aquino